LA BIBLE

ET

LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

PAR

F. VIGOUROUX
Prêtre de Saint-Sulpice

AVEC CARTES, PLANS ET ILLUSTRATIONS
D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, Architecte

Précédé d'un Bref de Sa Sainteté le Pape Léon-XIII

SIXIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

TOME QUATRIÈME

PARIS
BERCHE ET TRALIN, ÉDITEURS
69, RUE DE RENNES, 69
1896

LA BIBLE

ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

IV

DU MÊME AUTEUR

Les Livres Saints et la critique rationaliste. *Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les Saintes Écritures*, par F. Vigouroux, avec des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte. Nouvelle édition. 5 in-8°. Paris, Roger et Chernoviz. Prix........................ 35 fr. »
Édition in-12. Prix.. 20 fr. »
Les deux premiers et les trois derniers volumes se vendent séparément.

Manuel biblique ou Cours d'Écriture Sainte à l'usage des séminaires. Ancien Testament, par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice. Nouveau Testament, par L. Bacuez, prêtre de Saint-Sulpice. Neuvième édition. 4 in-12. Paris, Roger et Chernoviz. Prix.................................... 14 fr. »

Manuale biblico, o Curso de Sagrada Escritura, *traducido al castellano bajo la direccion de* D. Vicente Calatayud y Bonmati. 4 in-8°. Alicante et Valence, 1891-1895.

Manuale biblico, o Corso di Sacra Scrittura. *Versione italiana sull'ottava edizione francese.* 4 in-8°. San Pier d'Arena, Libreria Salesiana, 1894-1895.

Carte de Palestine pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une feuille papier japon imprimée en quatre couleurs de 0m,47 de haut sur 0m,39 de large. Cinquième édition, 1895. Paris, Roger et Chernoviz. Prix.................. 1 fr. »
Achetée avec le *Manuel biblique*.................................... 0 fr. 50

Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palæstina, in Aegypten und in Assyrien, von F. Vigouroux. Autorisirte Uebersetzung von Joh Ibach, Pfarrer von Villmar. 4 in-8°. Mayence, Franz Kirchheim.

Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes, avec des illustrations d'après les monuments. Deuxième édition. In-12, Paris, Berche et Tralin. Prix.. 4 fr. »

La Bible et la Critique. Réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan. Broch. in-8°. Paris, Berche et Tralin. Prix.................... 1 fr. »

Mélanges bibliques. La Cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Église, *suivie d'études diverses relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament* (*Les inventeurs de l'explication naturelle des miracles : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions et les mines du Sinaï. — Les Héthéens de la Bible. — Le livre des Proverbes et la fourmi. — Susanne : caractère véridique de son histoire. — Les Samaritains au temps de Jésus-Christ. — La Bible et la critique,* réponse aux *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de M. Renan), par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice : avec une carte et des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé Douillard, architecte. Deuxième édition, in-12. Paris. Berche et Tralin. Prix.. 4 fr. »

La Sainte Bible selon la Vulgate, traduite en français par M. l'abbé Glaire, avec introductions et notes par F. Vigouroux. Ancien et Nouveau Testament. 4 in-8°. Prix.. 24 fr. »
Le Nouveau Testament, deuxième édition, se vend séparément. Prix..... 6 fr. »

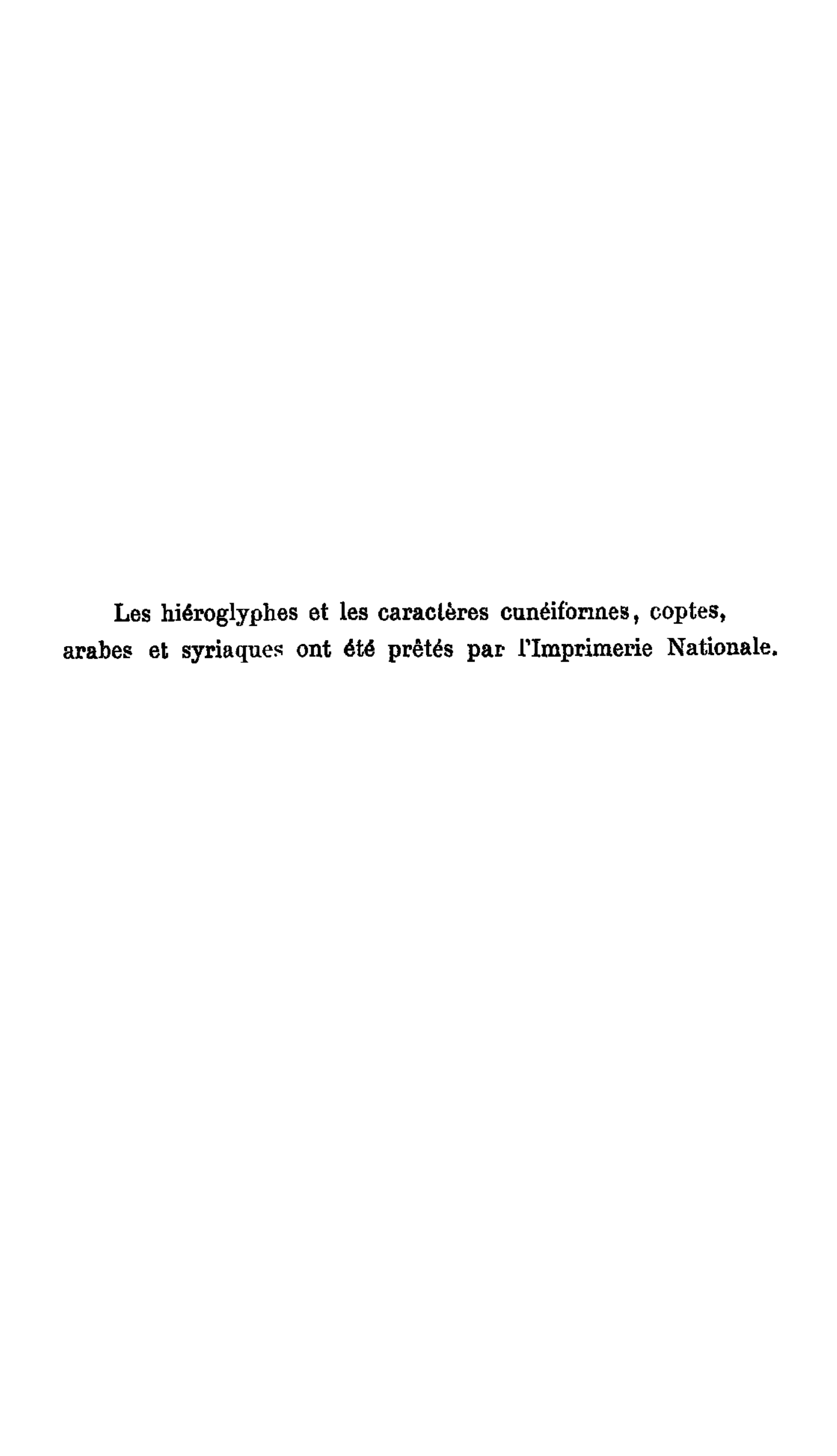
En cours de publication :

Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personnes, de lieux, de plantes, d'animaux mentionnés dans les Saintes Écritures, les questions théologiques, archéologiques, scientifiques, critiques, relatives à l'Ancien et au Nouveau Testament, et des notices sur les commentateurs anciens et modernes avec de nombreux renseignements bibliographiques. Ouvrage orné de cartes, de plans, de vues des lieux, de reproductions de médailles antiques, de fac-similés des manuscrits, de reproductions de peintures et de bas-reliefs assyriens, égyptiens, pheniciens, etc., publié par F. Vigouroux, prêtre de Saint-Sulpice, avec le concours d'un grand nombre de collaborateurs. Paris, Letouzey et Ané. Prix du fascicule, in-4° de 320 col... 5 fr. »
Les dix premiers fascicules sont publiés.

Sous presse :

La Sainte Bible Polyglotte, en quatre langues, contenant le texte hébreu, le texte grec, la Vulgate latine et la version française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu et de la Vulgate, des introductions, des notes, des cartes et des illustrations, par F. Vigouroux. Paris, Roger et Chernoviz. L'ouvrage formera 8 forts vol. grand in-8° raisin. — Prix net pour les souscripteurs, le vol. 5 fr. »

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.



Les hiéroglyphes et les caractères cunéiformes, coptes, arabes et syriaques ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

LA BIBLE

ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

TROISIÈME PARTIE.

LES ROIS.

LIVRE TROISIÈME.

DEPUIS LA RUINE DU ROYAUME D'ISRAEL JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE.

CHAPITRE PREMIER.

ÉZÉCHIAS ET MÉRODACH-BALADAN.

Jusqu'à la chute de Samarie, capitale du royaume d'Israël, les Assyriens n'avaient pas pénétré dans le royaume de Juda, et Jérusalem avait été à l'abri de leurs attaques. Mais l'heure était maintenant venue, où la cité de David allait trembler à son tour devant les soldats de Ninive.

Celui qui régnait à Jérusalem, lorsque Salmanasar IV avait commencé le siège de Samarie, était Ézéchias, fils d'Achaz. Il avait été témoin de la prise de cette dernière ville et de la ruine du royaume des dix tribus; de la défaite de l'Égypte et du roi de Gaza, à Raphia, par Sargon; de la prise d'Azot

et de la dévastation des cités philistines par le tartan d'Assyrie. Quand ces grands événements eurent été accomplis en Palestine, il se trouva comme enfermé dans un cercle de fer par la puissance ninivite. Au nord, elle avait peuplé de ses colons les antiques montagnes d'Éphraïm; à l'ouest, elle avait brisé la résistance des villes philistines; au sud, elle avait rendu tributaires les Arabes et rempli les sujets du Pharaon de terreur; à l'est, la Syrie n'existait plus; et les Ammonites et les Moabites, ces éternels ennemis des Juifs, étaient prêts à s'unir à quiconque prenait les armes contre la race de Jacob. Une situation si difficile n'abattit point cependant le courage d'Ézéchias. C'était un roi selon le cœur de Dieu. Rempli d'une tendre piété et pénétré d'une foi vive, il mettait toute sa confiance en Jéhovah et il estimait l'obéissance à la loi, qui blâmait le recours à un appui étranger, meilleure que tous les calculs de la politique. Son père Achaz, malgré les remontrances du prophète Isaïe, s'était volontairement soumis comme vassal au roi de Ninive, et il avait acheté par des présents l'assistance de Théglathphalasar III contre Phacée d'Israël et Rasin de Syrie. Ézéchias, nous dit le texte sacré, « secoua le joug des Assyriens et ne voulut plus leur être asservi[1]. » Nous ignorons à quel moment il recouvra ainsi son indépendance : peut-être choisit-il, comme une occasion favorable, la mort de Sargon, en 705[2].

Le refus de payer le tribut au roi d'Assyrie était déjà un premier acte de révolte, mais l'accueil empressé que le roi de Jérusalem fit, quelque temps après, aux ambassadeurs de Mérodach-Baladan, roi de Babylone, qui était l'ennemi

[1] II (IV) Reg., XVIII, 7.

[2] Une grande partie des tributaires de Sargon s'étaient révoltés pendant les dernières années de sa vie ou à l'époque de sa mort. J. Oppert, dans les *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions, Divers sujets d'érudition,* t. VIII, partie I, 1869, p. 544-545.

de l'Assyrie, blessa plus profondément encore que cette proclamation d'indépendance l'orgueil de Sennachérib, fils et successeur de Sargon.

« Dans le même temps, dit le quatrième livre des Rois, Bérodach-Baladan, fils de Baladan, roi de Babel, envoya une lettre et des présents à Ézéchias, parce qu'il avait appris qu'Ézéchias avait été malade[1]. »

Le passage parallèle d'Isaïe[2] porte « Mérodach » au lieu de « Bérodach, » et il n'y a point de doute que la leçon du prophète ne soit la véritable. L'Ancien Testament, qui parlait en plusieurs endroits du dieu Mérodach ou Mardouk, ne permettait pas d'hésiter entre les deux lectures. Les textes cunéiformes, dans lesquels on rencontre souvent le nom royal de Mardouk-aplou-iddi-na[3], « Mérodach a donné un fils[4], » ne laisseraient plus de place à l'incertitude, s'il en était resté encore.

L'ambassade de Mérodach-Baladan à Ézéchias est placée dans l'histoire des Rois, comme sa maladie, après la campagne de Sennachérib, et, en conséquence, un grand nombre d'écrivains l'ont considérée comme un événement postérieur qui s'explique par la renommée qu'avait acquise au loin le royaume de Juda, contre lequel s'était brisée la force du terrible conquérant assyrien[5]. Plusieurs histo-

1 II (IV) Reg., xx, 12.

2 Is., xxxix, 1.

3 Voir une inscription de Mérodach-Baladan, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. I, col. I, l. 25, p. 184.

4 L'explication de ce nom donnée par F. Hitzig : « Mérodach = Maruta, le dieu hindou du vent, dirigeant le cœur, » est aussi fausse que bizarre, de même que son interprétation de Mardokempados, qu'il prétend à tort être différent de Mérodach-Baladan, et qui signifie, selon lui, d'après le sanscrit *Medhakampada*, « donnant l'ébranlement du combat. » *Sprache und Sprachen Assyriens*, 1871, p. 57, 51.

5 Ainsi Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. I, p. 329.

riens, au contraire, placent la maladie d'Ézéchias et l'ambassade qui la suivit, un certain nombre d'années avant l'invasion assyrienne. La principale raison qu'ils apportent en faveur de leur opinion, c'est qu'à l'époque où les envoyés du roi de Babylone arrivèrent à Jérusalem, les trésors d'Ézéchias étaient encore pleins. Sennachérib n'était donc pas encore venu en Judée, puisque le roi de Juda fut obligé de vider ses coffres afin de lui payer un lourd tribut, dès le commencement de la guerre[1]. Une autre raison non moins forte d'avancer la date de l'ambassade de Mérodach-Baladan est tirée des exigences de la chronologie assyrienne et babylonienne[2]. Mais, pour apprécier la valeur de cette raison, il est nécessaire de savoir quel est le Mérodach-Baladan dont parle le texte biblique.

Le cardinal Wiseman, il y a quelques années, était obligé

[1] II (IV) Reg., XVIII, 15-16. — Tornielli, longtemps avant les découvertes de notre siècle, avait énuméré plusieurs autres raisons pour établir que la maladie d'Ézéchias et l'ambassade de Mérodach-Baladan avaient été antérieures à la campagne de Sennachérib, *Annales sacri*, édition Negri, 1757, t. III, p. 191. — M. l'abbé Darras, pour essayer de tout concilier, a intercalé la maladie du roi Ézéchias entre le paiement du tribut à Lachis et le siège de Jérusalem, et a placé l'ambassade de Mérodach-Baladan aussitôt après la destruction de l'armée de Sennachérib, *Histoire générale de l'Église*, t. III, 1869, p. 34-35; mais il ne fait par là qu'aggraver la difficulté. Comment Ézéchias aurait-il pu montrer ses trésors aux envoyés babyloniens, au moment où il venait de tout donner au roi d'Assyrie?

[2] La campagne de Sennachérib est probablement placée, dans Isaïe, XXXVI-XXXVII, avant le récit de la maladie d'Ézéchias, parce que cette campagne est le complément et la confirmation des prophéties qui précèdent immédiatement ces chapitres. L'histoire de la maladie d'Ézéchias vient ensuite, Is., XXXVIII-XXXIX, parce que le prophète a réuni dans un même groupe toutes les prédictions de circonstance qu'il avait faites à ce saint roi. Plus tard, Jérémie, qui a probablement rédigé les troisième et quatrième livres des Rois (*Manuel biblique*, 9e édit., nº 473, t. II, p. 91), par respect pour ce qu'avait écrit Isaïe, ne changea rien à son récit ni à l'arrangement qu'il lui avait donné et se contenta de l'insérer tel quel dans II (IV) Reg., XVIII, 13-XX.

d'écrire au sujet de Mérodach-Baladan : « Le XXXIXe chapitre d'Isaïe nous apprend que Mérodach-Baladan, roi de Babylone, envoya une ambassade à Ézéchias, roi de Juda. Ce roi de Babylone ne paraît nulle part ailleurs dans l'histoire sacrée, et ce fait isolé présente une difficulté assez grave, car le royaume des Assyriens était encore florissant, et Babylone n'était qu'une de ses dépendances... Quel était donc ce Mérodach-Baladan, roi de Babylone? S'il n'était que le gouverneur de cette ville, comment pouvait-il envoyer une ambassade de félicitations au roi des Juifs, quand celui-ci était en guerre avec son souverain? Les listes de Ptolémée ne nous offrent aucun roi de ce nom, et sa chronologie paraît inconciliable avec l'histoire sacrée[1]. »

Après avoir énuméré ces difficultés, Wiseman rapporte, comme une découverte importante, un fragment de Bérose qui venait d'être connu par la *Chronique arménienne* d'Eusèbe[2]. Ce fragment, que nous citerons bientôt[3], est précieux, mais il est loin de nous fournir autant de renseignements que les inscriptions assyriennes[4]. Ces dernières nous

[1] Wiseman, *Discours sur les rapports entre les sciences et la religion révélée,* Discours VI, édit. Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XV, col. 358-359. Nous avons vu, t. I, p. 570 (cf. p. 569) p. 193, que l'assyriologie démontre que le canon de Ptolémée mentionne Mérodach-Baladan sous la forme altérée Mardokempados, mais on n'avait pu l'y reconnaître avant la découverte des textes assyriens.

[2] Venise, 1818, t. I, p. 42. (*Chron.*, I, 5, n° 1, Migne, *Patr. gr.*, t. XIX, col. 118.)

[3] Voir plus loin, p. 7, d'après le résumé de Polyhistor.

[4] L'auteur des *Discours* ajoute, à ce sujet, sur la question chronologique, quelques réflexions qui sont toujours vraies et méritent d'être reproduites : « Il n'y a qu'une différence apparente entre ce fragment historique [de Bérose] et le récit de l'Écriture : c'est qu'Isaïe raconte la mort de Sennachérib et l'avènement d'Assaraddon avant l'ambassade de Mérodach-Baladan à Jérusalem. Mais Gesenius répond fort bien à cette difficulté, que le prophète a suivi cette marche pour terminer l'histoire des monarques assyriens, de manière à n'y plus revenir. » *Ibid.*, col. 359.

donnent de nombreux détails sur Mérodach-Baladan. Voici en quelques mots ce qu'elles nous apprennent.

Un roi babylonien, du nom de Mérodach-Baladan, apparaît souvent dans les documents cunéiformes à l'époque où nous sommes parvenus. C'est celui qui figure dans le canon de Ptolémée sous le nom altéré de Mardokempados; il régna pendant douze ans. Mérodach-Baladan est nommé pour la première fois dans une inscription de Théglathphalasar III :

26. Mérodach-Baladan, fils de Yakin, roi de la mer (c'est-à-dire de la Basse Chaldée, des pays avoisinant le golfe Persique), qui sous les rois, nos pères n'avait payé aucune redevance.

27. et n'avait pas baisé leurs pieds, fut saisi de la puissante terreur d'Assur, mon Seigneur ; il parut devant moi dans la ville de Sapîya et baisa mes pieds. De l'or, la poussière de son pays, en grande quantité, des coupes d'or

28. des colliers d'or, des pierres précieuses (des perles?) produit de la mer..., des étoffes de Berom, des parfums de toute espèce, des bœufs et des brebis, comme tribut de lui je reçus[1].

C'est en l'an 730 (731) que Mérodach-Baladan avait ainsi reconnu le roi d'Assyrie pour son suzerain[2]. En l'an 720, il reparaît dans les Annales de Sargon comme roi de Chaldée. Il venait probablement à cette époque de s'emparer de la Babylonie, puisque c'est l'an 721 que Ptolémée le fait monter sur le trône, et ce fut le motif pour lequel Sargon lui

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 67; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 129-130; 2e édit., p. 235; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 14-17; P. Rost, *Die Keilschriftexte Tiglat-Pilesers III, Thontafel, Avers*, p. 62-63. Cf. t. III, p. 527-528.

[2] G. Smith, *The Annals of Tiglath Pileser II*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, janvier 1869, p. 11. — Pour toute l'histoire de Mérodach-Baladan, on peut voir Fr. Lenormant, *Un patriote babylonien au VIIIe siècle avant notre ère, Mérodachbaladan*, dans *Les premières civilisations*, t. II, p. 203-309.

fit la guerre. Cette guerre semble s'être terminée par la reconnaissance de Mérodach-Baladan comme roi de Babylone. Douze ans plus tard, Sargon l'attaqua de nouveau, 709 et 708, le déposa et s'empara de sa couronne. Les monuments, comme le canon de Ptolémée, attribuent à Mérodach-Baladan douze ans de règne, et son règne finit au plus tard en 708. Le roi de Ninive unit alors la couronne de Babylone à celle d'Assyrie, et il la garda jusqu'à ce qu'il périt assassiné, c'est-à-dire cinq ans.

Après la mort de Sargon, il y eut de grands troubles à Babylone. Pendant deux ans, divers compétiteurs se disputèrent les armes à la main la couronne royale. C'est ce que donnait à penser l'interrègne de deux ans marqué dans le canon de Ptolémée, et c'est ce que raconte explicitement un précieux passage de Polyhistor, conservé dans la traduction arménienne de la Chronique d'Eusèbe : « Après la mort du frère de Sénéchérim (Sennachérib), Hagisas gouverna les Babyloniens. Mais il n'y avait pas encore trente jours qu'il avait pris le pouvoir, lorsqu'il fut tué par Marudach-Baldan. Ce Marudach-Baldan s'empara du trône pendant six mois, au bout desquels il en fut chassé par un nommé Élibus qui lui succéda. La troisième année du règne de ce dernier, Sénéchérim marcha à la tête de ses troupes contre les Babyloniens, il les défit, prit Élibus avec les membres de sa famille et les fit transporter en Assyrie. S'étant donc rendu maître des Babyloniens, il leur imposa comme roi son fils Asordan et retourna en Assyrie [1]. »

Une tablette babylonienne, découverte ces dernières années, a confirmé le récit d'Eusèbe. Elle nous apprend que pendant l'interrègne marqué dans le Canon de Ptolémée, un certain Mardouk-zakir-soumi fut maître de Babylone pendant un mois, et Mardouk-aplou-iddi-na ou Mérodach-Baladan pen-

[1] *Chron. arm.*, I, 5, n. 1, Migne, *Patrol. gr.*, t. XIX, col. 118.

dant six mois[1]. Les inscriptions de Sennachérib concordent avec la tablette babylonienne, et rectifient ou complètent le récit de Polyhistor. Nous y lisons :

5. Au commencement de mon règne, je défis, devant la ville de Kis, Mérodach-Baladan, roi de Kardunias, avec les troupes d'Élam.

6. Au milieu du combat, il abandonna son camp, il s'enfuit seul et se retira dans la terre de Guzummani; il se cacha dans les étangs et les marécages et conserva ainsi sa vie.

7. Les chars, le bois de *sumbi*, les chevaux, les mules, les ânes, les chameaux et les troupeaux qu'il avait abandonnés sur le champ de bataille, ma main les prit.

8. J'entrai plein de joie dans son palais, à Babylone; j'ouvris ses trésors, et l'or, l'argent, les objets d'or et d'argent, les pierres précieuses, les choses de prix, ses biens, ses possessions, ses riches trésors,

9. son épouse, les femmes de son palais, les officiers, ceux qui se tiennent en sa présence, les intendants de son palais, autant qu'il y en eut, je les emmenai, je les destinai à l'esclavage, je les pris.

10. Derrière lui, dans la terre de Guzummani, j'envoyai mes soldats au milieu des étangs et des marécages. Cinq jours ils cherchèrent et l'on ne vit de lui aucune trace.

11. Dans la force d'Assur, mon seigneur, je pris 89 villes fortifiées et places fortes de Chaldée, ainsi que 820 villages qui étaient dans son royaume et j'en emmenai (les habitants) en captivité.

12. Les Arabes, les Araméens et les Chaldéens (qui se trouvaient) à Érech, Nippur, Kis, Ḫarriskalama, Cutha, avec les habitants des villes révoltées, je les emmenai, je les destinai à la captivité.

13. Belibni, fils d'un sage du voisinage de la ville de Suanna (Babylone?), qui comme un jeune enfant dans mon palais avait été élevé sur le royaume des Sumir et des Akkad, je l'établis.

14. A mon retour, je défis tous les habitants de Tuhumuna, Ribiḫ, Yadaqqu, Ubud, Kibri, Maliḫu, Gurum, Ubul, Damunu,

[1] Th. Pinches, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1884, t. VI, p. 198. Voir notre t. I, p. 569.

15. Gambul, Hindaru, Ruhua (Édesse), Pekod, Ḥamran, Hagaran, Nabat, Lihitah, Aram, qui n'étaient pas soumis.

16. J'emmenai en Assyrie un riche butin, 208,000 hommes et femmes, 7,200 chevaux et mules, 11,113 ânes, 5,230 chameaux, 80,100 bœufs, 800,500 brebis [1].

Il est donc certain, d'après tout ce qu'on vient de lire, que Mérodach-Baladan, après avoir perdu Babylone sous Sargon, était parvenu de nouveau à s'en rendre maître après la mort de ce prince.

On pourrait prétendre, il est vrai, que le Mérodach-Baladan, vaincu par Sennachérib, n'était pas le même que celui qui avait été tributaire de Théglathphalasar III et qui avait été déposé par Sargon ; car Sennachérib ne l'appelle point fils de Yakin, comme le faisaient ses prédécesseurs, et la Bible nous apprend que Mérodach-Baladan dont elle parle était le fils de Baladan, non le fils de Yakin. Il est possible sans doute que le roi chaldéen qui s'empara de Babylone en 703 soit, non pas celui qui avait régné dans cette ville de 721 à 709, mais son fils; cependant il est peu vraisemblable et peu conforme aux usages de cette époque que deux rois successifs aient porté le même nom. Aussi s'accorde-t-on généralement à n'admettre qu'un seul Mérodach-Baladan [2].

[1] Cylindre de Bellino, lignes 5-16 ; G. Smith, *History of Sennacherib from the cuneiform Inscriptions*, 1878, p. 24-29. Cf. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 298 ; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 219-221, 2e édit., p. 345-347.

[2] Voir Sayce, *Critical Examination of Isaiah*, XXXVI-XXXIX, dans *The Theological Review*, janvier 1873, p. 28-29 ; la *Civiltà cattolica* (*Sargon e Merodachbaladan*, 19 février 1881, p. 413). « Pour concilier la Bible, qui nomme Mérodach-Baladan, *fils de Baladan*, avec les inscriptions assyriennes qui l'appellent *fils de Yakin*, il n'est pas nécessaire, à notre avis, dit-elle, de distinguer deux Mérodach-Baladan, comme le fait M. Schrader (dans sa première édition), ni de taxer d'erreur le récit biblique, comme nous paraissent le faire trop légèrement M. Lenormant et M. Ménant. Le Mérodach-Baladan, seul et unique, dont parlent les do-

La divergence entre les textes assyriens et le quatrième livre des Rois s'explique sans peine. Les inscriptions cunéiformes désignent souvent les maîtres d'un pays sous le titre de « fils de ce pays, » ou fils du fondateur de ce royaume; Jéhu est appelé « fils d'Amri, » au lieu de roi d'Amri ou Israël; Achuni est nommé fils d'Adini; Nebu-usabsi, fils de Silâni[1]. « Mérodach-Baladan peut donc être nommé fils de Yakin simplement parce qu'il appartenait à la dynastie qui régnait sur Bit-Yakin; son père véritable pouvait porter un autre nom et s'appeler Baladan, comme le dit la Bible[2]. »

C'est donc pendant son court règne de quelques mois, c'est-à-dire en 703 ou 702, que le roi détrôné sept ans auparavant par Sargon envoya une ambassade à Ézéchias, pour le féliciter de sa guérison et se renseigner sur le miracle opéré par le prophète Isaïe en faveur du monarque, mais évidemment aussi pour se ménager dans la personne de ce roi, qui avait secoué le joug de l'Assyrie, un allié

cuments, pouvait très bien être le fils de Baladan, comme l'affirme la Bible à plusieurs reprises, et s'appeler en même temps fils de Yakin, comme l'appellent les textes cunéiformes de Théglathphalasar, et de Sargon, non dans le sens propre de fils véritable, mais dans le sens large et vague de descendant ou simplement de successeur et d'héritier de l'État dont Yakin, on ne sait combien de temps auparavant, avait été le fondateur dans la Basse-Chaldée, d'où le nom qu'il avait reçu de Bet-Yakin. » — M. Boscawen entend aussi les mots « fils de Yakin » dans le sens ethnique : « Merodach-Baladan, dit-il, is called the son of Baladan. This he probably was, as the title Son of Yakin, applied to him in the inscriptions, apparently denotes only the tribe to which he belonged. » *Babylonian dated tablets*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1878, t. VI, p. 18, note. M. Schrader fait de même dans la seconde édition des *Keilinschritften und das alte Testament*, p. 342. Cf. *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 207. Voir aussi H. Winckler, *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, 1892, p. 125-129.

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 67, l. 15.

[2] E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 342-343.

utile contre l'ennemi commun. Mérodach-Baladan ne pouvait espérer d'éviter la guerre avec Sennachérib. Mal assis sur son trône, ayant affaire à un si redoutable adversaire, il avait besoin de secours, et il est probable que ses envoyés avaient également la mission de nouer des alliances avec les autres rois syro-phéniciens [1].

Cette ambassade flatta le roi de Jérusalem. Il lui fit le meilleur accueil et lui rendit les plus grands honneurs. Il poussa même trop loin la complaisance. Les saints ne sont pas toujours à l'abri des faiblesses humaines : Ézéchias succomba au vain désir d'étaler la magnificence de ses trésors aux yeux des envoyés de Mérodach-Baladan et de jouir de leur éblouissement. Le prophète Isaïe le blâma sévèrement de cette faute au nom de Dieu : « Écoute la parole de Jéhovah Sabaoth, lui dit-il au milieu de ses transports de joie : Voilà que les jours viendront où tout ce qui est dans ton palais, où tout ce que tes pères ont amassé jusqu'aujourd'hui sera emporté à Babel : rien n'en restera, dit Jéhovah. Et tes enfants, qui seront sortis de toi, que tu auras engendrés, on les prendra, et on en fera des eunuques dans le palais du roi de Babel [2]. »

Prophétie vraiment merveilleuse, l'une des plus étonnantes que nous lisions dans nos Saints Livres ! La Judée est enveloppée et comme prise dans un filet par la puissance assyrienne, elle a vu tomber Samarie malgré sa résistance énergique, elle a vu briser les cités philistines et l'Égypte elle-même, elle sait que Babylone n'a jamais été qu'un

[1] Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 215 et suiv. — C'est ce que fit plus tard Samas-sum-ukin (le Saosduchin du canon de Ptolémée), roi de Babylone, lorsqu'il se révolta contre son frère Assurbanipal, roi d'Assyrie, son suzerain : il se ligua avec les Élamites, l'Égypte, la Phénicie, la Palestine, etc., comme nous le verrons plus loin, livre II, ch. IV.

[2] Is., XXXIX, 5-7.

pouvoir subalterne, soumis à l'Assyrie; Isaïe lui-même a annoncé à son peuple qu'il allait être inondé des soldats de Ninive, qui couvriraient son sol comme une mer déchaînée « dont les flots lui arriveraient jusqu'au cou[1], » et voilà qu'il menace le roi de Jérusalem, non pas du courroux du roi d'Assyrie, mais de l'invasion de ce petit peuple dont le roi vient réclamer, comme un suppliant, son propre appui; il lui annonce qu'il sera délivré de l'envahisseur dont les innombrables soldats menacent de l'écraser et que sa postérité sera asservie par les successeurs de celui « qui vient de loin; » l'ami faible exécutera ce qui aura été au-dessus des forces de l'ennemi tout-puissant. Les rationalistes prétendent expliquer les prophéties des voyants d'Israël par leur perspicacité politique, mais quels sont les calculs humains qui portaient à présager, contrairement à toutes les apparences[2], ce qu'Isaïe annonce, non pas comme une probabilité, mais comme un événement certain, environ 114 ans à l'avance?

Michée, contemporain d'Isaïe, annonça au royaume de Juda le même châtiment, en l'accompagnant de la promesse que sa captivité aurait un terme .

Sois en travail et gémis, fille de Sion,
Comme celle qui enfante,
Car tu sortiras bientôt de la ville

[1] Is., VIII, 7-8.

[2] Les splendeurs de Babylone, décrites par les auteurs classiques, l'éclat du règne de Nabuchodonosor, l'association du nom de cette grande ville avec celui d'Alexandre le Grand, de Cyrus, de Darius, comme aussi la captivité des Juifs, les prophéties de Daniel et plusieurs livres du Nouveau Testament nous font en quelque sorte illusion sur le rôle de Babylone, avant que Ninive fût détruite; mais en réalité, — et les inscriptions cunéiformes ont mis ce fait en plein jour, — du temps d'Isaïe et avant lui, jusqu'à la ruine de la puissance assyrienne, c'était l'Assyrie qui dominait dans l'Asie occidentale et la puissance de Babylone n'était rien encore ou était du moins très effacée.

Et tu demeureras aux champs,
Et tu iras jusqu'à Babel ;
Là, tu seras délivrée,
Là Jéhovah te vengera[1]
De la main de tes ennemis[2].

C'est la première fois qu'est désigné le lieu de la captivité, dont les enfants d'Israël avaient été menacés dès les premiers jours de leur existence comme nation, s'ils étaient infidèles à leur Dieu[3].

Cependant, à l'heure présente, l'ennemi qu'avaient à redouter Juda et Ézéchias, c'était le roi d'Assyrie. Quand Mérodach-Baladan envoya son ambassade à Jérusalem, le roi de Ninive était, comme nous l'avons déjà dit, Sennachérib, fils de Sargon, qui devait faire au roi de Juda une guerre acharnée.

1 En hébreu : sera ton *goel*. Sur le *goel*, voir t. II, p. 564, et plus loin, part. V, l. II, ch. VII.

2 Mich., IV, 10.

3 Lév., XXXVI, 33 ; Deut., IV, 27 ; XXX, 3.

CHAPITRE II.

ÉZÉCHIAS ET SENNACHÉRIB.

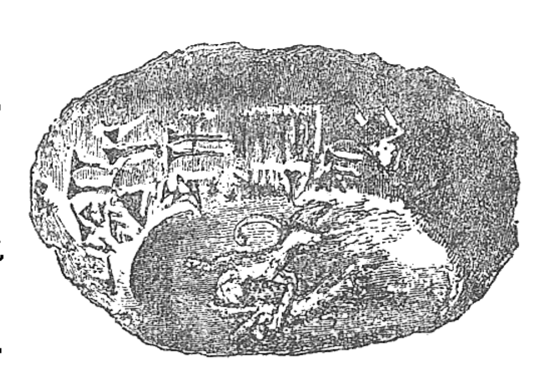
Sennachérib[1] est depuis longtemps le plus célèbre des conquérants assyriens, grâce aux récits concordants d'Hérodote et de la Bible. Il avait succédé à son père Sargon le 12 *ab*[2] de l'éponymie d'Upaḫḫirbel, gouverneur d'Amida (Diarbékir), c'est-à-dire en l'année 705[3]. Ses annales ne

[1] Voir, Figure 1, l'empreinte du sceau de Sennachérib, sur une tablette d'argile, d'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 154.

[2] « Cette date peut tomber au 1er ou au 31 du mois d'août 704 (ou 705) avant Jésus-Christ. » J. Oppert, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re partie, 1869, p. 544.

[3] Tous les textes relatifs à Sennachérib ont été recueillis, en caractères cunéiformes, avec traduction anglaise, par George Smith, dans son *History of Sennacherib*, publiée en 1878 par M. Sayce. Ils sont tous traduits en français dans les *Annales des Rois d'Assyrie*, de M. Ménant, p. 211-238. On trouve une traduction anglaise, par Fox Talbot, du cylindre de Bellino, qui comprend les deux premières années de Sennachérib, et du cylindre de Taylor, prisme hexagonal contenant les huit premières années de ce roi, dans les *Records of the past*, t. I, p. 23 et 33. Une seconde traduction a été donnée par R. W. Rogers, dans la nouvelle série des *Records of the past*, t. VI (1892), p. 83-101. Le texte original du cylindre de Bellino a été publié dans Layard, *Inscriptions*, pl. 63; Bellino lui a donné son nom, parce qu'il en avait fait un beau fac-similé que Grotefend fit graver dans les *Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1850, t. IV, p. 1-18. Le cylindre de Taylor, trouvé à Ninive en 1830, tire son nom de son premier possesseur. Il est aujourd'hui au British Museum. C'est ce dernier monument qui renferme le récit de la guerre contre Ézéchias. On l'appelle aussi prisme hexagone de Sennachérib, à cause de sa forme. Le texte est gravé dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 37-42. — L'inscription de Bavian, — ainsi nommée parce qu'elle a été trouvée gravée en trois endroits différents sur les rochers de Bavian, à 17 kilomètres

sont pas de nature à diminuer sa vieille réputation. C'est de tous les rois de Ninive celui qui nous parle le plus longuement du peuple de Dieu ; il est le seul[1] qui nous ait laissé des monuments figurés ayant trait à la Bible et représentant des Juifs. Nous possédons la narration officielle de ses guerres, muette sur ses revers, mais très explicite sur ses succès, depuis l'an 704 jusqu'en 684, dans une longue inscription de 480 lignes d'écriture serrée, tracée sur les six faces d'un prisme de terre cuite, actuellement conservé au British Museum, sans compter un grand nombre d'autres textes importants. Ce prisme renferme le récit de sa campagne de Judée.



1. — Sceau de Sennachérib.

Nous avons aussi un bas-relief, — et ce n'est pas une des moindres surprises que nous réservaient les découvertes archéologiques en Assyrie, — qui représente ce roi terrible, que nous avons tous appris à considérer avec horreur dès notre enfance dans les récits de l'histoire sainte. M. Oppert raconte avec quelle émotion il vit à Ninive, au moment où on venait de la découvrir[2], l'image de ce conquérant qui

environ au nord-est de Khorsabad, — a été publiée dans le t. III des *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, pl. 14, et par M. Pognon, qui en a fait une étude spéciale, *L'Inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique avec trois appendices et un glossaire*, dans la *Bibliothèque des Hautes-Études*, fascicules XXXIX et XLII, 1879 et 1880. Voir aussi B. Meissner et P. Rost, *Bauinschriften Sanheribs*, in-8°, Leipzig, 1893.

[1] Avec Salmanasar II, qui sur l'obélisque de Nimroud, t. III, Figure 68, p. 463, a représenté les ambassadeurs de Jéhu, roi d'Israël, lui apportant leur tribut, mais cette ambassade n'est pas mentionnée dans l'Écriture.

[2] Dans le magnifique palais que Sennachérib s'était fait construire. On

avait fait tant de mal à ses ancêtres[1]. Ce qui donne à ce bas-relief un plus grand prix, s'il est possible, c'est qu'il nous représente Sennachérib, non pas en Assyrie, mais en Palestine, à Lachis. Il est assis sur un trône richement orné, dont le dossier est couvert d'un tapis à fleurs et à larges franges et dont les pieds imitent les pommes du pin. Les côtés du siège sont supportés par trois rangs de personnages, disposés quatre à quatre, les bras levés pour soutenir les traverses. Le roi est somptueusement vêtu d'étoffes ornées des mêmes fleurs et des mêmes franges que le tapis du trône. La tunique inférieure est garnie de glands à son extrémité; son vêtement supérieur ressemble à une chasuble. Ses pieds sont chaussés de riches pantoufles. Il est coiffé de la tiare, d'où pendent deux longs fanons. Ses cheveux et sa barbe sont très longs et bouclés avec soin. Il porte à ses oreilles des pendants cruciformes. Un magnifique bracelet entoure chacun de ses bras à demi nus. Sa main droite, levée, est armée d'une flèche; de sa gauche, il tient l'arc, qu'il appuie sur le marchepied de son trône. Sennachérib a un nez aquilin fortement prononcé. Son visage a l'air sévère et dénote le conquérant implacable et le guerrier sans merci[2].

peut en voir une belle description dans G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. II, p. 179-183.

[1] Voir Figure 2, d'après une photographie de l'original, conservé au British Museum. La tête de Sennachérib est malheureusement aujourd'hui très endommagée sur ce monument, mais elle existe sur d'autres bas-reliefs qu'on possède également à Londres. Voir J. Ménant, *Remarques sur les portraits des rois assyro-chaldéens*, in-8°, Paris, 1880, p. 12. — Le Musée Britannique conserve aussi un cylindre de feldspath vert, Figure 3, d'un beau travail, qui a été trouvé par M. Layard près de l'entrée principale du palais de Sennachérib à Ninive. On suppose qu'il a servi de cachet à ce monarque. Il représente le roi, dans une sorte de niche, en adoration devant l'arbre sacré et l'image du dieu suprême.

[2] Tous les détails de cette description, très visibles dans l'original, ne



2. — Sennachérib reçoit les tributs des Juifs devant Lachis. Bas-relief du Musée Britannique.

Après avoir considéré cette physionomie farouche, on devine sans peine quelle colère il dut éprouver, lorsqu'il apprit qu'un petit roi de l'Asie occidentale, comme l'était Ézéchias, refusait de lui payer le tribut qui avait été payé à son père. Son irritation contre lui dut redoubler, quand il apprit avec quel empressement le roi de Jérusalem avait accueilli les ambassadeurs de son ennemi déclaré, Mérodach-Baladan, roi de Babylone. Cependant il ne put se venger tout de suite du roi de Juda ; il dut d'abord soumettre Mérodach-Baladan, parce qu'il ne pouvait porter la guerre sur les bords de la Méditerranée, avant d'avoir soumis la Babylonie. Ce fut l'objet de sa première campagne, que nous avons déjà racontée plus haut[1].



3. — Cylindre de Sennachérib.

Le cylindre de Taylor, après avoir parlé, dans le récit de la seconde campagne, d'une expédition contre un peuple de l'est et ensuite de la grande expédition contre l'Égypte, raconte une quatrième campagne dans le sud, en Babylonie où un certain Souzoub s'était posé comme roi de Bet-Yakin. Ce Souzoub fut battu et prit la fuite. Alors Sennachérib attaqua Mérodach-Baladan, sorti du lieu où il s'était caché et de nouveau puissant.

Après avoir soumis la Babylonie, dans sa première campagne, le roi Sennachérib porta ses armes vers l'est, avant de se tourner encore vers l'ouest. La guerre contre les pays orientaux remplit la seconde année de son règne. En deux

le sont pas également dans notre Figure 2, parce que les dimensions en sont trop réduites.

[1] Voir plus haut, p. 8.

ans, il avait assuré ses frontières du midi et du levant; il pouvait maintenant porter son attention vers le couchant.

L'expédition contre l'Asie occidentale fut la troisième de son règne. Elle dut avoir lieu en l'an 701, quoiqu'on l'ait placée ordinairement entre l'an 714 et l'an 710, avant les découvertes assyriologiques. L'inscription qui nous en fait le récit est de l'éponymie de Bellimouranni, en 691; la campagne contre la terre de Ḥatti était donc antérieure à cette date. Le cylindre dit de Bellino, exécuté en l'an 702, sous Nabouliḥ, ne la mentionne pas; elle n'avait donc pas encore eu lieu l'an 702. Sennachérib, à cette époque, n'avait fait que ses deux premières campagnes. La guerre syro-égyptienne, qui est la troisième, d'après les renseignements cunéiformes, trouve donc naturellement sa place en l'an 701[1].

Cette date est confirmée par ce fait : d'après le canon de Ptolémée, Bélibus, que Sennachérib établit roi de Babylone, comme il nous l'apprend lui-même dans le récit de sa première expédition[2], ne monta sur le trône qu'en 702.

Le roi de Ninive se mit donc en marche, en 701, pour remettre sous le joug de son obéissance les rois des bords de la Méditerranée et en particulier Ézéchias[3].

A tous les griefs qu'il avait déjà contre le roi de Jérusalem et que nous fait connaître la Bible, s'en ajoute un autre dont l'Écriture ne parle pas; il nous est révélé par les textes cu-

[1] Voir G. Smith, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, mars 1870, p. 37.

[2] Voir plus haut, p. 8. Bélibus est Belibni. Le roi, placé par Sennachérib sur le trône de Babylone, était originaire de cette ville ou des environs, mais il avait été élevé dans le palais de Sargon. Voir Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 215-226; G. Smith, *Assyria*, p. 111.

[3] Sur la campagne de Sennachérib en Palestine, on peut voir Himpel, *Der geschichtliche Abschnitt Jes.* XXXVI-XXXIX, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1883, p. 582-653.

néiformes, qui ne mentionnent même que ce sujet de plainte contre Ézéchias. Des renseignements que nous fournissent les inscriptions assyriennes, il résulte que plusieurs des rois des bords de la Méditerranée, ceux de Sidon, d'Ascalon et de Juda, avaient secoué le joug et s'étaient ligués non seulement entre eux, mais aussi avec l'Égypte, pour être capables de tenir tête à leur ennemi commun. A quel moment avaient éclaté ces manifestations d'indépendance? Nous l'ignorons. C'était probablement après la mort de Sargon, qui avait dû paraître une occasion favorable pour s'affranchir de la domination étrangère. Malheureusement, les confédérés n'avaient pu amener tous les princes chananéens et palestiniens à s'unir à eux. Ammon, Moab, l'Idumée restèrent à l'écart; Arvad, Byblos, Azot, tinrent bon pour les Assyriens. A Accaron, le roi Padi se prononça aussi pour Sennachérib, malgré l'opinion publique, très hostile à l'étranger. Les habitants de la ville, indignés de sa servilité, s'emparèrent de sa personne et le livrèrent à Ézéchias pour qu'il le retînt prisonnier à Jérusalem. Le roi d'Assyrie fut sans doute instruit de tous ces faits par ceux qui continuaient à se reconnaître ses vassaux. Pénétré de la nécessité d'étouffer la révolte avant qu'elle eût eu le temps de prendre plus de développement, il se mit en campagne aussitôt qu'il lui fut possible, après avoir assuré la sécurité de ses frontières, comme nous l'avons vu.

Il faut remarquer cependant que Sennachérib n'en voulait point directement à Ézéchias et à son peuple, autant qu'on avait pu le croire jusqu'ici. D'après ce que nous apprennent ses inscriptions, c'est moins contre lui que contre l'Égypte qu'il avait pris les armes. Il n'y avait alors au monde, comme le disait Isaïe avec une admirable justesse, que deux puissances et deux nations, l'Égypte et l'Assyrie[1].

[1] Is., xix, 24. — Sur les expéditions assyriennes en Égypte, voir Hincks,

Entre les deux redoutables champions, c'était un duel à mort. Le Pharaon venait de souffler le feu de la révolte sur les bords de la Méditerranée, le grand roi prenait les armes pour le terrasser, comme l'avait déjà fait son père Sargon.

L'objectif de Sennachérib était donc bien plus vaste que le petit coin de la Palestine où régnait Ézéchias. Mais ce pays se rencontrait sur sa route, il voulait le soumettre; celui qui le gouvernait retenait prisonnier un de ses alliés, il voulait le châtier. La guerre de Juda n'était ainsi qu'un épisode dans le plan de l'Assyrien. C'est cet épisode qui est pour nous l'événement capital. Il devait d'ailleurs faire échouer tous les projets du fier conquérant.

Les livres des Rois, des Paralipomènes et Isaïe ont raconté la campagne de Sennachérib[1]. Tout le monde sait par leur récit comment Ézéchias, effrayé de la puissance ninivite, envoya au redoutable monarque de riches présents à Lachis, comment ils ne satisfirent point le fils de Sargon, qui lui envoya, pour le sommer de se livrer à discrétion,

The Assyrian Saking of Thebes, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1866, p. 13; H. Rawlinson, *Illustrations of Egyptian history and chronology, from the cuneiform Inscriptions*, dans les *Transactions of the Royal Society of Literature*, t. VII, 1863, p. 137-168; Haigh, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 80; G. Smith, *Egyptian Campaign of Esarhaddon and Assurbanipal, ibid.*, 1868, p. 93; Fr. Lenormant, *Mémoire sur l'époque éthiopienne dans l'histoire d'Égypte*, dans la *Revue archéologique*, août, septembre et octobre 1870-1871, t. XXII, p. 83-93, 137-148, 203-218; E. de Rougé, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, p. 11; J. Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1re série, *Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re part., 1869, p. 253 et suiv.

[1] II (IV) Reg., XVIII-XIX; Is., XXXVI-XXXVII; II Par., XXXII. Le récit des Rois et d'Isaïe est identique dans les termes.

son *tartan*[1], son *rab-saris*, ou « chef des princes[2], » et son *rab-šaqêh* (Rabsacès), en hébreu, « chef des échansons (?) »

Le tartan et d'autres officiers[3] sont plus d'une fois nommés dans les textes cunéiformes l'un à côté de l'autre, mais on n'y rencontre pas « le maître des échansons » comme un grand dignitaire. Pour ce motif, M. Schrader croit que *rab-šaqêh* est une forme aramaïsée du titre de *rab-šaq*, qui apparaît dans les inscriptions comme celui d'un officier supérieur de l'armée[4]. *Rab* signifie « grand, » *šaq* est l'idéogramme par lequel s'exprime *riš*, « tête, chef; » *rab-šaq*, est donc le « grand chef. » On lit dans une inscription de Théglathphalasar III :

> 16. Mon ambassadeur, le *rab-šaqû* à Ṣur-ri (Tyr) j'envoyai. De Mitinna de Tyr cent cinquante talents d'or... je reçus[5].

[1] En assyrien *tur-ta-nu*, titre donné au généralissime des troupes, qui apparaît plusieurs fois comme nom de dignité dans la liste des éponymes. Dans cette liste, le tartan vient immédiatement après le roi dans la dignité de *limmu*. Les cinq grands officiers de l'État, le tartan, le préfet du palais, le *rabbilub*, le *tukul* et le gouverneur du pays, deviennent régulièrement éponymes après le roi. Ils sont suivis ensuite des préfets des différentes villes. Voir H. Haigh, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1869, p. 119, et l'Appendice III, t. III, p. 630-634.

[2] Ce titre était traduit jusqu'ici par « chef des eunuques », à la suite de saint Jérôme, Dan., I, 3, mais une tablette cunéiforme du British Museum le décompose en *rabu-ša-rešu*, « chef des princes. » Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1124; *Corpus inscriptionum semiticarum*, part. II, t. I, fasc. I, n° 38 (la traduction araméenne, qui accompagne le texte assyrien, daté de l'éponymie de Nabû-sar-uṣur, qualifie ce dernier de רבסרס, *rabsaris*), p. 43-45. Cf. J. Halévy, *Recherches bibliques*, p. 449-451.

[3] Le *nagîr ékalli*, « chef du palais », le *rab-bilub*, le *tukultu*. Voir l'Appendice III, t. III, p. 630-634.

[4] Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 319-320. Cf. Frd. Delitzsch, *The Hebrew language viewed in the light of Assyrian Research*, p. 13. Le *rab-šaq* est aussi mentionné dans les tablettes K 2675, recto, ligne 25 (G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 40); K 550, ligne 10; K. 686, ligne 5 (Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. III, p. 43, 71), etc.

[5] P. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III, Thontafel, Re-*

Le rab-šaq aurait donc été une sorte de chef de l'état-major général, à qui les rois de Ninive confiaient leurs messages, comme nous le voyons par l'exemple de Théglathphalasar. Sennachérib savait d'ailleurs son rab-šaq très apte à remplir la mission qu'il lui confiait, à cause de son habileté dans l'art de la parole et de sa parfaite connaissance de l'hébreu[1].

Voici le récit même de la campagne contre Ézéchias, tel qu'il a été fait par Sennachérib, dans le prisme hexagone qui porte le nom de Taylor.

COLONNE II.

34. Dans ma troisième campagne, je marchai contre la terre de Ḫatti (Syrie).
35. Luli, roi de Sidon, la terreur de l'éclat
36. de ma puissance l'épouvanta; en un lieu éloigné

vers, p. 72-73. Cf. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 67, ligne 66; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 264; Rodwell, dans les *Records of the past*, t. V, p. 44. — L'éponyme de l'an 799, Mutakkil, porte le titre de Zab-sak. Voir t. III, p. 630.

[1] II (IV) Reg., XVIII, 26; Is., XXXVI, 12. C'est en s'appuyant sur cette circonstance, et sur l'allusion qu'il semble faire, II (IV) Reg., XVIII, 25, aux prophéties d'Isaïe, VIII, 7-8; X, 5-6, que plusieurs exégètes ont supposé que le rab-saqêh était un déserteur juif ou un Israélite déporté des dix tribus. — H. Haigh a supposé que le rab-šaqêh est le personnage qu figure dans le canon des éponymes sous le titre de *takulu* ou *tukul*, « serviteur, » mais il faut l'identifier plutôt avec le *rab-šaq*. En tout cas, nous avons dans le IVe livre des Rois, XVIII, 17, les grands officiers de la couronne assyrienne, nommés presque dans le même ordre que dans le Canon. Il y manque le préfet du palais, mais Haigh fait à son sujet la remarque suivante : « Les fonctions attachées au titre de préfet du palais exigeant la présence de cet officier à Ninive, il est remarquable que les trois officiers, le tartan, le rab-saris et le rab-šaqêh sont nommés dans IV Reg., XVIII, 17, dans le même ordre que dans le Canon V, comme étant de service auprès de la personne du roi et envoyés par lui en mission à Jérusalem. » H. Haigh, *Zeistchrift für ägyptische Sprache*, 1869, p. 120.

37. au milieu de la mer il s'enfuit; son pays à ma domination je soumis.
38. La grande Sidon, la petite Sidon,
39. Bitzitti, Sariptu (Sarepta), Mahalliba,
40. Usu, Akzib (Ecdippe)[1], Acco[2],
41. ses villes fortes, ses places murées, ses magasins (?)
42. de vivres, les lieux où étaient ses approvisionnements (?) la terreur des armes
43. d'Assur, mon Seigneur, les avait abattus, et il les
44. mit sous mes pieds. Tubal sur le trône royal
45. je plaçai au-dessus d'eux et un tribut comme redevance envers ma majesté,
46. annuel, perpétuel, je leur imposai.
47. De Manahem[3] de Samsimuruna[4]
48. Tubal de Sidon,
49. Abdilit d'Arvad,
50. Urumélek de Gubal (Byblos),
51. Mitinti d'Azdod (Azot),
52. Buduil de Bit-Ammon,
53. Kamosnadab de Moab,
54. Malikram d'Édom,
55. tous les rois d'Aharri, tous (les rois) des bords (de la Méditerranée),
56. tous leurs riches présents et des choses précieuses,
57. en ma présence, ils apportèrent et ils me baisèrent les pieds.
58. Et Zidka, roi d'Ascalon,
59. ne s'était pas courbé sous mon joug; les dieux de la maison de son père, lui-même,
60. sa femme, ses fils, ses filles, ses frères, la famille de la maison de son père,

[1] Jos., xix, 29.

[2] Jud., i, 31.

[3] *Mi-in-hi-im-mu* (*mahazu*) *Sam-si-mu-ru-na-ai.*

[4] Sur Samsimuruna, voir Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 192; Frd. Delitzsch, *Wo lag das Paradies*, p. 286. Cf. Jos., xii, 20, d'après Delitzsch.

61. j'enlevai et je les envoyai en Assyrie.
62. Sarludari, fils de Rukibti, leur ancien roi,
63. sur le peuple d'Ascalon j'établis et un tribut,
64. comme signe de dépendance à l'égard de ma majesté, je lui imposai et il me rendit obéissance.
65. En poursuivant ma campagne, je marchai contre Beth-Dagon[1],
66. Joppé, Benêbarak[2], Hazor,
67. les villes de Zidka, qui m'avaient refusé obéissance,
68. je les pris et j'en emportai le butin.
69. Les chefs supérieurs, les grands et le peuple d'Amqarunna[3],
70. qui Padi, leur roi, tenant la foi et l'hommage
71. de l'Assyrie, avaient enchaîné dans les fers et à *Ḫa-za-qi-ya-u* (Ezéchias)
72. *Yu-u-da-ai* (de Juda), l'avaient livré, lequel l'avait enfermé (en prison),
73. leur cœur fut saisi d'épouvante. Les rois d'Égypte
74. rassemblèrent les archers, les chars et les chevaux des rois de Miluḫḫi (Éthiopie)[4],
75. troupes innombrables, et ils vinrent

[1] Jos., xv, 41.

[2] Jos., xix, 45.

[3] Amqarunna est la ville d'Accaron, en hébreu ʿEqrôn, avec un aïn initial (Septante, Ἀκκαρών), l'une des cinq villes principales des Philistins et la plus septentrionale de toutes, située comme les quatre autres dans la riche plaine de la Sephélah.

[4] Cette ligne montre que c'était surtout sur leurs chevaux et leurs chars que comptaient les Égyptiens et que c'était là aussi ce que redoutaient le plus les Assyriens. La cavalerie égyptienne inspirait également une confiance extrême aux Juifs : Is., xxx, 16; xxxi, 1, 3 :

Malheur à ceux qui descendent en Égypte pour (avoir du) secours
Et être sauvés par les chevaux,
Qui se confient dans les chars, parce qu'ils sont nombreux
Et sur les (soldats) qui les montent, parce qu'ils sont forts...
Les Égyptiens sont des hommes, non pas Dieu ;
Leurs chevaux sont chair, et non pas esprit, Is., xxxi, 1, 3.

76. à leur secours. Devant Altaqu [1]
77. ils se rangèrent en bataille contre moi et excitèrent leurs troupes (au combat).
78. Mettant ma confiance en Assur, mon Seigneur, je me battis
79. avec elles et je les défis.
80. Le chef des chars et les fils du roi d'Égypte [2],
81. ainsi que le chef des chars des rois de Miluḫḫi,
82. ma main les prit, au milieu du combat. La ville d'Altaqu
83. j'attaquai et la ville de Timnath [3] je les pris, et j'en emmenai le butin.

COLONNE III.

1. Contre la ville d'Amqarunna je marchai; les chefs supérieurs,
2. les grands, qui avaient fomenté la révolte, je fis périr
3. et je fis empaler leurs cadavres autour de la ville [4].
4. Les fils de la ville (les habitants) qui l'avaient opprimée et s'étaient livrés à des violences,
5. je les comptai comme captifs; le reste (des habitants)
6. qui n'avaient point pris part à la rébellion et aux méfaits,
7. et n'avaient rien commis de répréhensible, je donnai l'ordre de les épargner. Padi,
8. leur roi, du milieu de *Ur-sa-li-im-mu* (Jérusalem)

[1] Altaqu est l'Elteqê de Jos., XIX, 44, dans la tribu de Dan, dont la position n'avait pu encore être déterminée par aucun géographe, et qui est fixée très approximativement par ce précieux passage, qui montre qu'elle était située dans les environs d'Accaron et de Thamnatha. Voir plus loin, p. 36, note, les observations de M. Oppert, sur la situation de cette ville. On ne saurait confondre Altaqu avec Elteqôn, Jos., XVI, 59, car les deux armées assyrienne et égyptienne ne pouvaient se rencontrer que sur la route qui mène d'Afrique en Asie, le long de la Méditerranée.

[2] Variante : « des rois d'Égypte ».

[3] Jos., XV, 10.

[4] On peut voir, au bas de la Figure 4, trois Juifs que Sennachérib a fait empaler et des prisonniers, hommes et femmes, qu'il fait conduire en captivité. Voir ce que nous avons dit, t. III, p. 436, sur la cruauté des Assyriens envers leurs prisonniers de guerre.

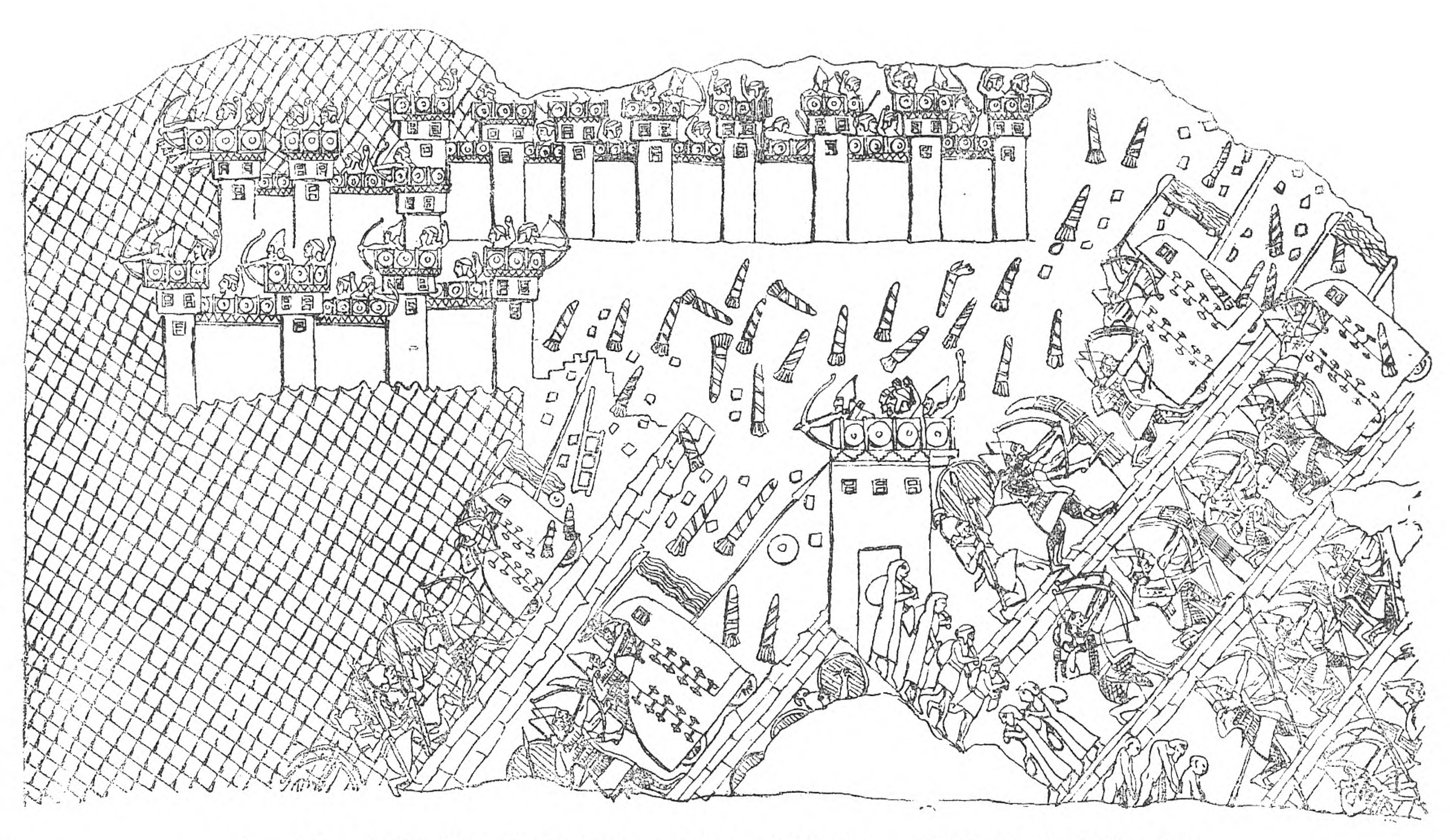
9. je fis sortir et sur son trône
10. je le fis asseoir et un tribut comme (signe de ma) souveraineté
11. je lui imposai. Et Ezéchias
12. de Juda, qui ne s'était pas soumis à mon joug,
13. quarante-six de ses places fortes, des bourgades et petites localités
14. dans leur voisinage, sans nombre,
15. avec des *suk-bu-us*... (engins de guerre inconnus)
16. l'attaque... avec des machines de siège je livrai l'assaut
17. et je pris [1]. 200.150 hommes et femmes, jeunes et vieux,
18. des chevaux, des mulets, des ânes, des chameaux, des bœufs
19. et des brebis sans nombre j'emportai
20. et comme butin je comptai. Lui-même, comme un oiseau dans sa cage, dans Jérusalem [2],

[1] Voir, Figure 4, le siège de l'une des villes de Juda prises par Sennachérib, celui de Lachis (aujourd'hui Tell el-Hésy), tel que lui-même l'a fait représenter. D'après Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 21. — M. Flinders Petrie, qui a fait des fouilles à Lachis en 1891 et 1892 (voir notre t. I, p. 199), dit, *Tell el-Hesy*, in-4°, Londres, 1891, p. 37-38, que la représentation de Lachis par Sennachérib, telle qu'elle est donnée ici, et plus loin, Figure 5, p. 43, est très exacte et correspond à la vue de cette ville prise du sud. Il donne lui-même, dans le frontispice de son ouvrage, une vue de Tell el-Hesy actuel prise de l'est. — On peut voir dans Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 149, la description du siège d'une grande ville, d'après les monuments de Sennachérib.

[2] Cf. Is., XXXI, 5, se servant d'une image analogue pour exprimer la protection divine :

Comme les oiseaux qui volent,
Ainsi Jéhovah Sabaoth protégera Jérusalem ;
Il la protégera, il la délivrera ; il passera *(a)* et la sauvera.

(a) פסוח, *pâsôaḥ*, belle allusion à la première Pâque, *pascha*, פסח, *pésaḥ*. On peut dire que ce mot seul est une prophétie contre les Assyriens. En rappelant comment Dieu délivra son peuple, en faisant exterminer par son ange tous les premiers-nés de l'Égypte, il annonce le sort que le Seigneur réserve à l'armée de Sennachérib.



4. — Siège de Lachis, ville de Juda, par Sennachérib. Bas-relief du Musée Britannique.

21. sa capitale, fut enfermé; des tours autour d'elle[1]
22. il éleva et il empêcha de sortir par la grande porte de la ville. Et
23. je retranchai, du milieu de son royaume, les villes dont j'avais fait les habitants prisonniers,
24. je les détachai de sa terre et à Mittinti, roi d'Azot,
25. à Padi, roi d'Amqarunna, et à Ismibil (?),
26. roi de Gaza, je les donnai; j'amoindris [ainsi] son royaume.
27. J'ajoutai à leur premier tribut, comme tribut de dépendance
28. envers ma souveraineté, une partie de leurs revenus (nouveaux);
29. c'est là ce que je leur imposai. Et lui, Ézéchias,
30. une puissante crainte de ma souveraineté le saisit,
31. (ainsi que) les Urbi (Arabes[?]) et ses soldats, et les gens
32. que pour la défense de Jérusalem, sa capitale,
33. il avait pris. Il me paya un tribut,
34. trente talents d'or, huit cents talents d'argent, des pierres précieuses (?)
35. brillantes, de grandes pierres de lapis-lazuli (?)
36. des lits de repos d'ivoire (?), un tapis de trône de peau d'éléphant (?)
37. des peaux de buffle, des cornes de buffle, du bois de KAL, du bois d'ébène (?), de riches trésors et
38. ses filles, les femmes de son palais, ses chanteurs et
39. ses chanteuses, à Ninive, le siège de ma souveraineté,
40. il m'envoya. Pour le paiement du tribut
41. et pour faire sa soumission il m'envoya ses ambassadeurs[2].

[1] Carl Bezold traduit :

21. ... Die Burgen befestigte
22. ich gegen ihn und liess die aus dem Thore seiner Stadt Herauskommenden sich
23. zurückwenden.

Sur tout ce passage voir Delattre, *Ézéchias et Sennachérib*, dans les *Études religieuses*, juillet 1877, p. 96 et suiv.

[2] Prisme de Taylor ou Cylindre C. de Sennachérib; *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 38-39, et Frd. Delitzsch, *Assy-*

Dans l'inscription dite de Constantinople, les faits qu'on vient de lire sont résumés en trois courtes phrases :

13. A Luli, roi de Sidon, je pris son royaume ;
14. je mis à sa place sur le trône Tubal et je lui imposai un tribut,
15. je contraignis à la soumission le large district de la terre de *Ya-u-di* (Juda) et *Ḥa-za-qi-ya-u sar-su* (Ézéchias, son roi[1]).

L'inscription des taureaux de Koyoundjik, consacrée au récit des mêmes événements, les rapporte à peu près dans les mêmes termes, mais avec quelques variantes et quelques détails de moins que le prisme de Taylor. Elle est conservée maintenant au British Museum. Voici la partie qui se rapporte à la guerre contre Ézéchias :

18. Dans ma troisième campagne, je marchai contre la terre de Ḥitta [Syrie] ; la crainte à mon approche saisit Luli, roi de Sidon, et du milieu de la terre d'Aḥarri [Phénicie] à Yatnan [Chypre],
19. qui est au milieu de la mer, il s'enfuit ; son pays je soumis ; je plaçai Tubal sur le trône de son royaume, j'établis sur lui un tribut pour ma majesté. Les rois de l'Occident, tous, leur riche tribut,
20. comme présent, devant la ville d'Ušu, en ma présence ils apportèrent. Et Zidqa, roi d'Ascalon, qui ne s'était pas soumis à

rische Lesestücke, 3e édit., in-8°, Leipzig, 1885, texte cunéiforme, p. 114-116 ; transcription et traduction, p. XII-XV ; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 302-306 ; *The Assyrian Eponym Canon*, Extract XXXI, p. 131-136 ; *History of Sennacherib*, p. XII-XV et 53-64 ; Taylor, dans les *Records of the past*, t. I, p. 37-41 ; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 288-300 ; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 90-97 ; H. Winckler, *Keilschriftliches Textbuch*, p. 30-35.

[1] G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, Extract XXXIII, p. 136. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 118-119 ; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*, p. 36-37. Sur la dernière ligne, voir A. Amiaud, *Matériaux pour le dictionnaire assyrien*, dans le *Journal asiatique*, août-septembre 1881, p. 235.

mon joug, les dieux de la maison de son père, lui-même avec sa famille,

21. je pris et j'emmenai en Assyrie. Sarludari, fils de Rukibti, le précédent roi, je plaçai sur le peuple d'Ascalon et je lui imposai le tribut dû à ma domination.

22. Dans le cours de mon expédition, j'ai pris et emporté la dépouille de ses cités qui ne s'étaient pas soumises à mon joug. Les chefs et le peuple de la ville d'Amqarunna qui, Padi, leur roi,

23. allié de l'Assyrie, de chaînes de fer avaient lié et livré à Ézéchias, roi de Juda, leur cœur fut saisi de crainte. Les rois d'Égypte rassemblèrent les archers,

24. les chars et les chevaux du roi de Miluḫḫi [Éthiopie], une armée sans nombre. Devant Altaqu je combattis avec eux et je les battis. Le chef des chars,

25. les fils des rois d'Égypte avec les chefs des chars des rois de Miluḫḫi vivants, ma main les prit. Contre Amqarunna j'approchai et les chefs qui la révolte

26. avaient causée, je les fis périr par l'épée; les habitants de la ville qui s'étaient mal conduits envers moi, je les destinai à la déportation; le reste de ceux qui n'avaient rien fait [de mal], je les déclarai innocents. Padi, leur roi,

27. je fis ramener du milieu de Jérusalem et sur le trône je le plaçai au-dessus d'eux et je lui imposai le tribut dû à ma domination. Ézéchias, roi de Juda, ne se soumit pas à mon joug.

28. 46 de ses villes, places fortes et cités qui étaient dans son territoire, sans nombre, j'assiégeai, j'emmenai leurs habitants et je les comptai comme butin. Lui-même, comme un oiseau dans sa cage, au milieu

29. de Jérusalem, la ville de sa royauté, fut enfermé; des tours avec des soldats il éleva ; ses villes, dont j'avais emmené les habitants de son territoire je séparai et aux rois d'Azot, d'Ascalon,

30. d'Accaron et de Gaza je les donnai et je diminuai son territoire. En plus des tributs antérieurs je leur imposai un don de leurs propres ressources comme tribut. Ézéchias lui-même, la terreur de la majesté

31. de ma puissance le saisit, ainsi que les *Urbi* (Arabes [?]) et ses propres soldats et les [autres] soldats qu'il avait fait entrer dans

Jérusalem, sa cité royale. Il consentit au paiement du tribut de 30 talents d'or et de 800 talents d'argent;

32. des objets de toute espèce, le trésor de son palais, ses filles, les femmes de son palais, les serviteurs et les servantes du palais (?), il fit conduire à Ninive, la ville de ma puissance, et pour le paiement du tribut il envoya son ambassadeur [1].

Tels sont les récits assyriens de la campagne entreprise contre Ézéchias [2].

D'après le document qui nous donne le plus de détails, on voit que le but accessoire de l'expédition de Sennachérib était la soumission d'Accaron. Mais son effort principal devait se porter en réalité contre l'Égypte, dont la puissance était tout autrement redoutable que celle des villes palestiniennes révoltées, et si la bataille d'Altakou ne tient pas la principale place dans son récit, c'est qu'elle lui coûta cher et lui rapporta peu [3]. Nous croirions volontiers que la prise d'Accaron n'est si exaltée que parce qu'elle fut le seul succès franc de toute l'expédition. La guerre contre Juda n'apparaît dans les inscriptions que sous une forme épisodique et rattachée au plan primitif de l'expédition par cette circonstance que le fidèle allié de Ninive, le roi d'Accaron, était prisonnier à Jérusalem. Nous ne serions pas étonné que l'échec

[1] Inscriptions des Taureaux, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 12; Rodwell, dans les *Records of the past*, t. VII, p. 61-63. — G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 295; *The Assyrian Eponym Canon*, Extract XXXII, p. 136; *History of Sennacherib*, p. 67-68; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 301-304.

[2] Les annales de Sennachérib contiennent trente noms géographiques qui se lisent aussi dans la Bible : Ḥatti ou la Syrie (l'ancien pays des Héthéens), Sidon, Sarepta, Tyr, Ḥosah, Akzib, Akko, Samarie, Arvad, Gebal ou Byblos, Azot, Ammon, Moab, Édom, Ascalon, Beth-dagon, Joppé, Bené-berak, Hazor, Accaron, Juda, Jérusalem, l'Égypte, l'Éthiopie, Elteqéh, Timnah, Gaza, Lachis, Bethsetta et Maḥalliba. Sur Bethsetta, voir notre t. III, p. 145.

[3] Hérodote, II, 141; Josèphe, *Antiq. Jud.*, X, I, 4, 5.

terrible éprouvé par le roi d'Assyrie devant Jérusalem ne l'eût porté à attribuer à la campagne de Judée un peu moins d'importance qu'elle n'en avait eu en réalité; car, si Ézéchias n'était pas son ennemi le plus redoutable, surtout comparé au pharaon d'Égypte, il n'en est pas moins vrai que le fils d'Achaz avait soumis tout le littoral philistin jusqu'à Gaza [1], et ce prince devait être certainement de ceux contre lesquels Sennachérib était le plus aigri; mais, pour dissimuler en partie ses mécomptes, il était nécessaire de n'attacher à la guerre contre Juda, dans les bulletins officiels, qu'une place tout à fait secondaire.

La campagne n'avait déjà été que trop malheureuse pour l'orgueilleux monarque. On voit, par les documents cunéiformes rapportés plus haut, que, grâce à la rapidité de ses mouvements, avant que la coalition de l'Égypte et des rois palestiniens eût pu entièrement se concerter et combiner ses forces, il avait battu Sidon et Ascalon et fait beaucoup de mal à Juda. Il était descendu alors jusqu'à Lachis, ville de la tribu de Juda, dans la partie méridionale du pays des Philistins. Là, comme nous l'apprenons par la Bible et par l'inscription d'un bas-relief dont nous parlerons plus loin, il fit une halte, se proposant sans doute d'y attendre les Égyptiens. Il n'osa point s'avancer plus avant, pour ne pas trop s'écarter de sa base d'opérations et ne pas laisser sur ses derrières des places ennemies aussi importantes qu'Accaron et Jérusalem. Il recula même, à l'approche de l'armée égyptienne, et remonta jusqu'à Altakou, entre Thamnatha et Accaron, à peu près à la hauteur de Jérusalem, à l'ouest de cette ville [2].

[1] II (IV) Reg., XVIII, 8; Oppert, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re part., 1869, p. 547.

[2] « Il faut nous demander où fut le théâtre de cette bataille [d'Altaqu]... Or, le livre de Josué nous donne, à ce sujet, les indications les plus précises, en énumérant les possessions du septième lot des fils d'Is-

C'est en cet endroit que se livra la bataille, et elle se termina à l'avantage des Assyriens. Toutefois, à en juger par les sous-entendus et les omissions, très importants dans ces récits, de Sennachérib lui-même, sa victoire ne fut pas brillante. Il mentionne bien la prise des princes égyptiens, mais il ne donne point, contrairement à l'usage des bulletins officiels ninivites, le nombre des tués et des prisonniers, et il ne dit mot du butin gagné par les vainqueurs, ce qui signifie que l'ennemi se replia en bon ordre. Cette victoire suffit, il est vrai, pour refouler l'armée du pharaon, et elle permit au roi d'Assyrie de s'emparer d'Accaron et de Thamnatha;

raël, qui échut à la tribu de Dan. Il y est dit, XIX, 41. « Et le district de » leur part fut Sarah et Estaol et ʿIr Shemesh, et Shaalabim et Ayalon et » Jitlah, et Êlon et Timnatha et Écron [Accaron], et Eltekéh et Gibbeton et » Baalath, et Ihoud et Bené-Berak et Gat-Rimmon, et Mê-ha-Iarkon et Ha- » rakon avec le district vis-à-vis de Joppé. » Le texte de Sennachérib nous informe qu'il vient de quitter Joppé, il cite ensuite *Banai Barqa*, qui est évidemment la biblique Bené-Beraq, בני־ברק, dont la forme assyrienne respecte même la gutturale *qof*. L'Assyrien se trouve donc devant Altaqû, et ce nom retrace complètement la forme hébraïque אלתקה, dont les Massorètes ont fait *Elteqéh*, mais que la version alexandrine a transcrit par Ἐλθεκώ. Dans un passage du livre de Josué, cette ville fut donnée aux Lévites, XXI, 23. Quant à la ville que les inscriptions cunéiformes nomment *Tamnâ*, elle est évidemment la Timnathah du texte de Josué. Cet endroit a toujours été identifié avec la ville de Timna, qui figure dans le même livre, XV, 10, comme ville située aux frontières extrêmes de Juda. Le nom de Timnathah se trouve aussi dans l'histoire de Samson, Jud., XIV, 2, et semble y désigner la même localité que dans le livre de Josué, puisque l'on dit qu'elle se trouvait dans le voisinage d'Ascalon, XIV, 19, et qu'on la rencontre en connexion immédiate avec Estaol et Sorah, Jud., XIII, 25, comme dans le récit du successeur de Moïse... Josèphe nomme l'endroit toujours Θαμνά, précisément identique avec la forme assyrienne. Aujourd'hui, on assimile cette localité à *Tibnéh*. Nous pouvons donc affirmer que la bataille par laquelle le roi de Ninive se fraya le chemin vers l'Égypte eut lieu sur le territoire de la tribu de Dan, aux confins du district assigné aux fils de Juda. » J. Oppert, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re partie, 1869, p. 549-551.

mais elle l'avait tellement affaibli qu'il ne put prendre l'offensive et poursuivre l'Éthiopien [1]. Si ce ne fut pas un revers, ce ne fut pas non plus un succès : les deux antagonistes s'étaient mis réciproquement hors d'état de continuer la lutte.

La fortune de Sennachérib devait éprouver peu après une plus grave atteinte. Son inscription ne l'avoue point en termes explicites : jamais roi d'Assyrie ou de Babylone, pas plus que pharaon d'Égypte, n'a confessé lui-même un échec, dans ses récits, qui avaient avant tout pour but sa glorification ; mais, en cas de défaite, les textes offrent des lacunes et des réticences significatives, dont il est à propos de rechercher le but et de démêler l'artifice. Dans l'histoire des attaques contre Jérusalem perce un dépit mal dissimulé. Le grand roi parvint « à enfermer Ézéchias dans sa capitale, comme un oiseau dans sa cage ; » mais, — chose digne d'attention, — il n'ose pas affirmer qu'il réussit à y prendre l'oiseau, parce que, grâce à la protection divine, la cage devint une forteresse inexpugnable. Il le força, dit-il, à remettre en liberté Padi, le roi d'Accaron, son fidèle allié, à lui payer un tribut considérable et à lui rendre hommage par ses ambassadeurs. Dans la narration de ces derniers faits, il

[1] « Le passage cité [de l'inscription] parle d'abord des rois d'Égypte, au pluriel ; mais ce qui suit montre que, parmi ces monarques, le texte assyrien distingue d'abord le roi de Méroé, puis celui qui dominait le pays du Nil inférieur, car, quelques lignes plus tard, il est question du roi égyptien. Il y avait donc deux rois, l'un du nord, l'autre du sud. Puis nous verrons, par le texte de la Bible, que le roi de Méroé est Tirhakah, lequel est nommé, dans les livres des Rois, roi d'Éthiopie, מלך כוש ; et nous pouvons conclure avec certitude qu'à l'époque de l'invasion de Sennachérib, Tirhakah ne régnait pas encore sur l'Égypte. D'ailleurs, Hérodote le dit expressément, et M. Brugsch a prouvé que le Séthon de l'historien grec n'est autre que le Sabatak des textes hiéroglyphiques. » J. Oppert, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition,* t. VIII, 1re partie, p. 551.

y a un anachronisme volontaire, commis pour déguiser la vérité et pour donner le change sur l'issue malheureuse de l'entreprise. Il est vrai qu'il reçut d'Ézéchias le tribut dont il parle, mais ce fut à Lachis, non pas à Ninive; avant la bataille d'Altakou, non après le siège de Jérusalem[1].

En combinant les données bibliques avec les données assyriennes, nous pouvons, malgré les omissions et les inversions des scribes de Ninive, suivre la marche de Sennachérib dans toute sa campagne contre Juda. Après s'être rendu maître de Sidon et de son territoire jusqu'à Acco[2], le roi de Ninive était descendu au sud vers Ascalon, par la route qui longe la Méditerranée. On pourrait induire de ce que dit le prophète Isaïe, décrivant les ravages faits en Judée par l'armée assyrienne[3], que Sennachérib l'avait divisée en partant d'Acco, et qu'il en avait dirigé une partie directement sur la Judée, par la plaine de Jezraël, peut-être afin d'imprimer plus de respect pour l'Assyrie aux colons de la Samarie qu'elle allait traverser, mais surtout pour que ces troupes trouvassent plus facilement des vivres. Cependant il put aussi envoyer une division seulement de Lod (Lydda, Diospolis), où il se porta de Joppé, en passant par Bené-Barak et Beth-Dagon. Tandis que de là il continuait sa route par Accaron et Azot vers Lachis, un corps détaché put prendre la route de Jérusalem par Bethoron, à moins qu'on aime mieux supposer qu'il se rendit avec toute son armée à Lachis et que c'est de là seulement qu'il envoya différents corps de troupes s'emparer des diverses places d'Ézéchias, parce que l'armée égyptienne n'était pas encore arrivée et qu'il ne voulait pas s'avancer plus loin à sa rencontre. Le quatrième livre des Rois nous dit seulement : « Sennachérib, roi des Assyriens, marcha contre toutes les

[1] II (IV) Reg., xviii, 14. Nous y reviendrons plus loin.
[2] Appelée depuis Ptolémaïde et Saint-Jean-d'Acre.
[3] Is., x, 28-32.

places fortes de Juda et les prit[1]. » Sennachérib lui-même nous apprend qu'il prit quarante-six places fortes, *maḥazi dannuti*, mais il ne les nomme pas. Les villes qu'énumère Isaïe[2], au moins celles dont nous connaissons la position, sont toutes au nord de Jérusalem, Aï, Machmas, Rama, Gabaath, Anathoth, Nob; mais ce sont aussi toutes les places fortes voisines de la capitale, et nous ne croyons pas qu'on puisse en tirer par conséquent une indication très sûre de la marche suivie par l'invasion. Tout le pays fut envahi et inondé, comme le dit ailleurs le prophète[3], et s'il énumère les lieux fortifiés, qui étaient comme les forts avancés de Jérusalem, et les montre aux mains de l'ennemi, c'est pour faire mieux comprendre aux habitants de la capitale combien sera merveilleuse leur délivrance, opérée par la main toute-puissante de Jéhovah.

Il décrit dans les termes suivants les ravages commis par les redoutables soldats de Sennachérib :

Les routes sont désolées, les passants les abandonnent...
Le pays pleure et languit.
Le Liban est confus et fané,
Saron est comme un désert,
Basan et le Carmel ont perdu leur feuillage[4].

Ces déprédations des soldats de Sennachérib arrachent des cris d'indignation prophétique à Isaïe :

Malheur à toi, pillard! Ne seras-tu point pillé?
Dévastateur, ne seras-tu point dévasté?
Quand tu auras fini de piller, toi-même tu seras pillé,
Quand tu auras cessé de dévaster, toi-même tu seras dévasté[5].

[1] II (IV) Reg., XVIII, 13; Is., XXXVI, 1.
[2] Is., X, 28, 29, 30, 32.
[3] Is., VIII, 7-8.
[4] Is., XXXIII, 8-9.
[5] Is., XXXIII, 1.

Les circonstances qui précédèrent le siège de Jérusalem sont racontées par Isaïe et reproduites dans l'historien des Rois, avec une richesse de détails qui n'est point commune dans cette partie du récit biblique. Mais aussi la providence de Dieu sur son peuple s'était rarement montrée d'une manière plus éclatante et plus merveilleuse.

Après que les troupes de Sennachérib eurent pris toutes les places fortes de Juda, Ézéchias fut effrayé. Un parti puissant, qui trouvait la résistance contre l'Assyrie insensée, et dont l'existence est indiquée par le discours du Rabšaqêh, le pressa de se soumettre au vainqueur; il céda; il s'humilia devant le grand roi et lui envoya des ambassadeurs.

Les messagers d'Ézéchias trouvèrent Sennachérib à Lachis[1], dont les ruines subsistent encore aujourd'hui à Tell el-Hésy, près d'Oumm-Lachis, qui rappelle le nom antique, au sud-ouest de Beit-Djibrin, l'ancienne Éleuthéropolis, dans la Sephélah, sur la route de Jérusalem à Gaza, passant par Éleuthéropolis et Églon. Comme la route d'Égypte se bifurquait au-dessus de Gaza et qu'un embranchement conduisait vers les cités philistines du nord, un autre dans la Judée, le quartier-général de l'armée assyrienne ne pouvait être mieux placé qu'à Lachis pour surveiller les mouvements de l'armée égyptienne, lors de son arrivée.

La résistance inattendue que lui opposa Jérusalem ne fut peut-être pas étrangère au mouvement de retraite qu'opéra, vers le nord, Sennachérib, à l'approche de l'armée égypto-éthiopienne : il jugea prudent de remonter de Lachis jusqu'à Altakou, à la hauteur de Jérusalem, pour n'être pas pris, en cas de défaite, entre les soldats d'Ézéchias et ceux

[1] Les inscriptions rapportées plus haut ne mentionnent pas Lachis, que nomment plusieurs fois les textes bibliques, II (IV) Reg., XVIII, 14, 17, etc., mais un bas-relief confirme explicitement le récit de l'Ecriture, comme nous allons le voir.

du roi d'Égypte. C'est probablement aussi le motif pour lequel il exigea la reddition de Jérusalem, comme nous allons le voir tout à l'heure.

Il semble n'avoir d'abord demandé, selon le récit du livre des Rois, qu'une somme d'argent, d'ailleurs très considérable, trente talents d'or, et trois cents talents d'argent, qu'il reçut à Lachis. Sennachérib fit plus tard représenter cette scène à Ninive sur un bas-relief qui nous a été conservé. Nous l'avons reproduit plus haut[1]. Le roi est assis sur son trône, tel que nous l'avons décrit, en un lieu planté d'arbres. Un Juif est à genoux devant lui. Un autre, les mains suppliantes, est suivi d'un enfant nu et de deux personnages qui apportent les tributs au vainqueur. Au-dessus de ce tableau, on lit :

1. *Sin- aḫi- erba sar kissati sar (mâtu) Assuri,*
Sennachérib, roi des nations, roi d'Assyrie,

2. *ina kussi ni- mi- di u- sib- ma*
sur un trône élevé est assis et

3. *sal- la- at (maḫazu) La- ki- su*
les dépouilles de Lachis

4. *ma- ḫa- ar su e- ti- iq.*
devant lui viennent[2].

Le quatrième livre des Rois nous raconte cet épisode dans les termes suivants : « Sennachérib, roi d'Assyrie, monta

[1] Voir plus haut, Figure 2, p. 17.
[2] G. Smith, *History of Sennacherib*, 1878, p. 69.

contre toutes les villes fortes de Juda, et il les prit. Alors Ézéchias, roi de Juda, envoya au roi d'Assyrie, à Lachis[1], et il lui fit dire : « J'ai péché ; retire-toi de moi et ce que tu » m'imposeras, je le donnerai. » Et le roi d'Assyrie imposa trois cents talents d'argent et trente d'or à Ézéchias, roi de Juda. Et Ézéchias donna tout l'argent qui fut trouvé dans la maison de Jéhovah et dans les trésors de la maison du roi, et dans ce temps-là Ézéchias dépouilla les portes et les colonnes du Temple de Jéhovah et (il prit les lames d'or) dont il les avait couvertes et il les donna au roi d'Assyrie[2]. »

Il faut observer ici qu'il existe, en apparence, une contradiction par rapport aux sommes payées à Sennachérib, entre le cylindre de ce roi et le texte biblique. L'un et l'autre sont d'accord sur le nombre des talents d'or, qui est de trente, mais quant aux talents d'argent, l'écrivain sacré en mentionne trois cents, le document cunéiforme huit cents [3]. Mais les deux récits ne diffèrent que par l'évaluation du talent ; les chiffres qu'ils donnent respectivement représentent la même valeur ou le même poids du métal précieux, car le talent hébreu valait deux talents faibles babyloniens et deux tiers, de sorte que trois cents talents hébreux font exactement huit cents talents faibles d'Assyrie[4]. Les trente talents d'or équivalent à peu près à 4,000,000 de francs de notre monnaie et les 300 ou 800 talents d'argent à 2,500,000[5]. On voit que le tribut payé par Ézéchias était lourd, mais non

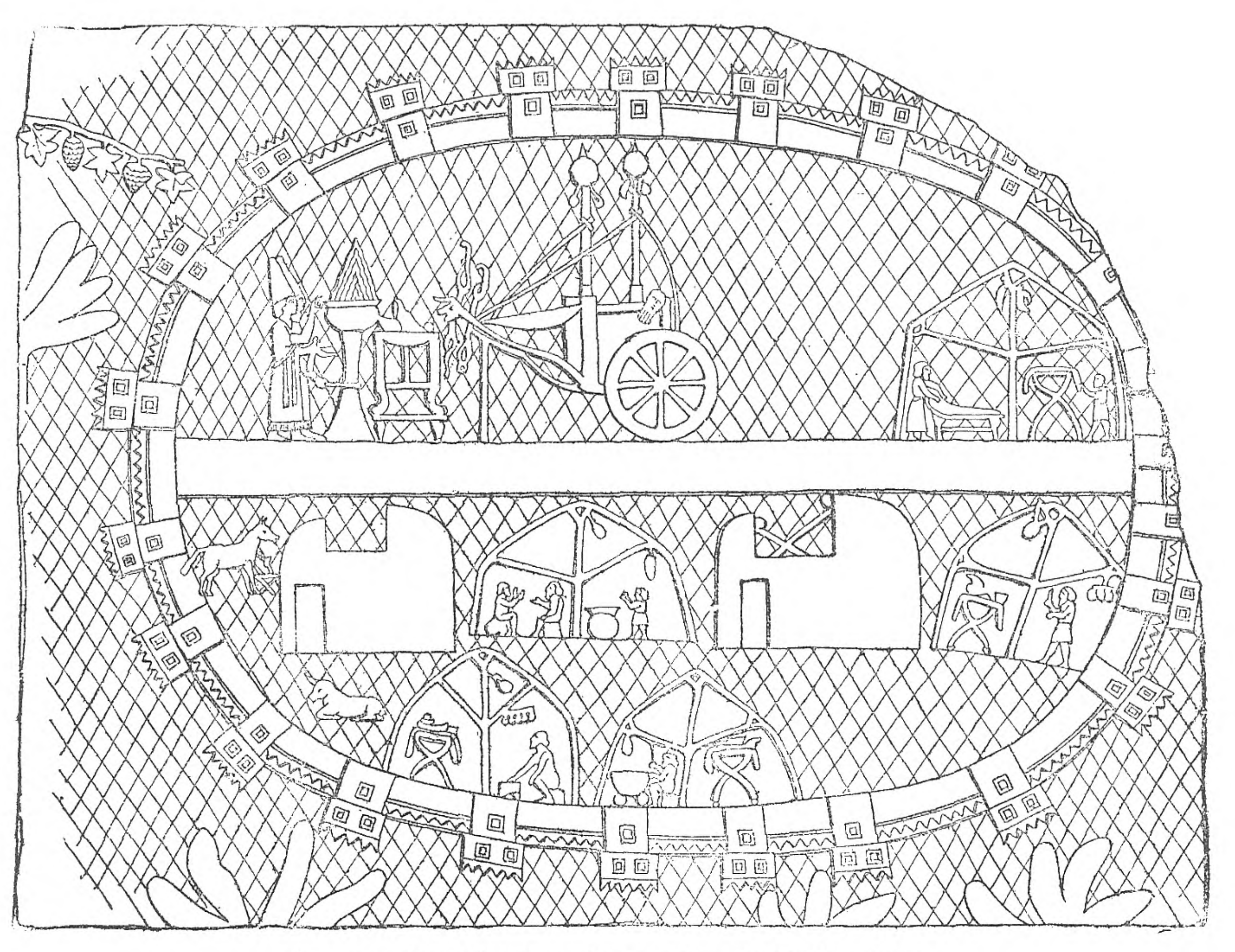
[1] Voir, Figure 5, d'après Layard, *Monuments of Nineveh,* IIe série, plate 24, le plan de Lachis (?), après sa prise par Sennachérib. — Sur Lachis, voir H. Sayce, *The Higher Criticism,* in-12, Londres, 1894, p. 283-294. Cf. plus haut, p. 28, note 1, et t. I, p. 199.

[2] II (IV) Reg., XVIII, 14-16.

[3] Voir plus haut, p. 34, ligne 31.

[4] Brandis, *Münz- Mass-und Gewichtssystem in Vorderasien,* in-8o, Berlin, 1866, p. 98.

[5] Cf. notre *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, no 185, p. 308.



5. — Lachis (?). Bas-relief du Musée Britannique.

au-dessus des ressources de cette époque, ni au-dessus des exigences ordinaires des Assyriens[1].

Sennachérib prit l'or et l'argent, mais il ne s'en contenta pas : il exigea de plus la reddition de la ville de Jérusalem et résolut d'en transporter les habitants dans une autre contrée[2]. Devant ces exigences excessives, le courage d'Ézéchias se ranima ; il refusa de se soumettre à des conditions si dures et se prépara à la résistance[3]. Le second livre des Paralipomènes nous fait connaître ses préparatifs. Les Juifs coupèrent les conduites d'eaux, afin que les assiégeants n'eussent point de quoi boire ; ils restaurèrent les murs et réparèrent les lézardes ; ils rebâtirent les tours ; ils fortifièrent Mello, la cité de David ; ils se procurèrent des armes et s'inspirèrent tous de l'intrépidité de leur roi[4].

C'est probablement aussi alors que fut exécuté un travail considérable, malheureusement non daté, qui nous est connu par une inscription hébraïque découverte en 1880, par M. Schick. La seule source proprement dite de Jérusalem et des environs est celle de la fontaine appelée aujourd'hui Fontaine de la Vierge[5]. Comme elle est située en dehors des murs, on creusa dans le roc vif un conduit souterrain afin d'en amener l'eau à l'intérieur de la ville, à la piscine de Siloé. Ce conduit est de 520 mètres plus long qu'il n'aurait dû

[1] Salmanasar II, dans son inscription du monolithe, col. II, l. 22, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 160, raconte qu'il reçut comme tribut, de Sangara, roi de Charcamis, trois talents d'or, cents talents d'argent, trois cents talents de cuivre, trois cents talents de fer, mille lingots de cuivre, etc. Théglathphalasar III raconte dans ses inscriptions que Tyr lui paya cent cinquante talents d'or, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, Pl. 67, ligne 66 ; P. Rost, *Tiglat-Pileser III*, p. 72. Voir t. III, p. 518, 523, etc.

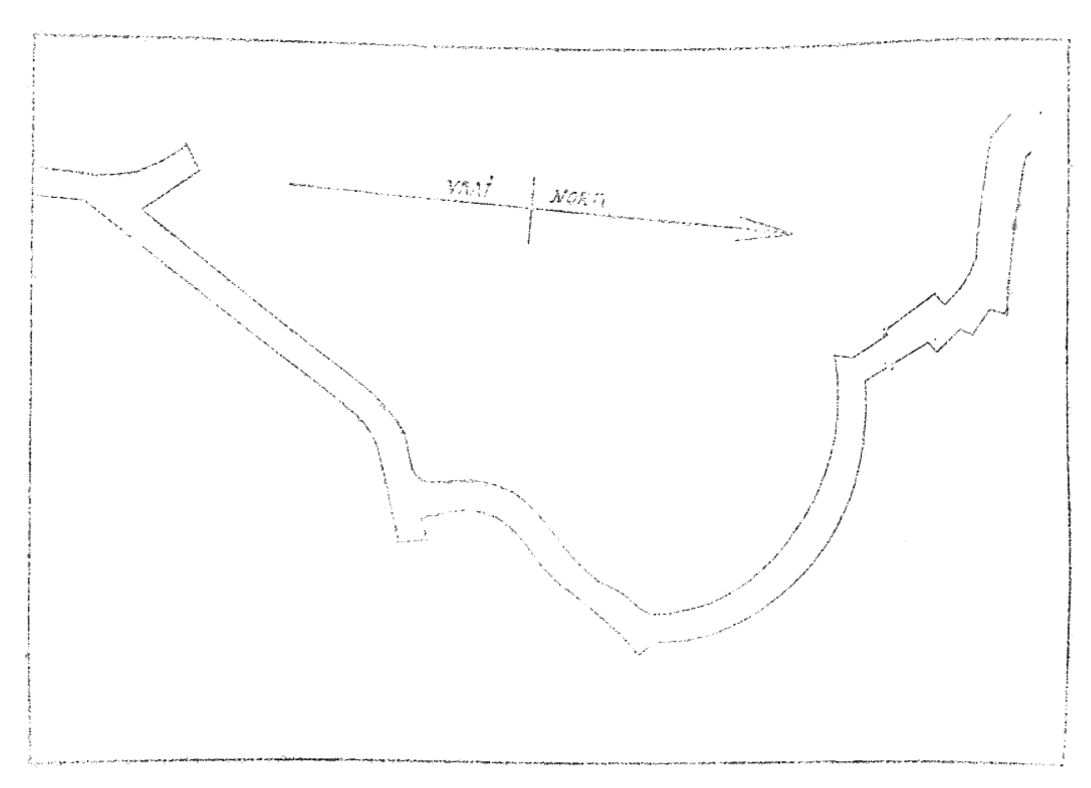
[2] II (IV) Reg., XVIII, 32.

[3] II (IV) Reg., XVIII, 20.

[4] II Par., XXXII, 3-6.

[5] Appelée autrefois Fontaine de Gihon. Voir ce que nous en avons dit, t. III, p. 259.

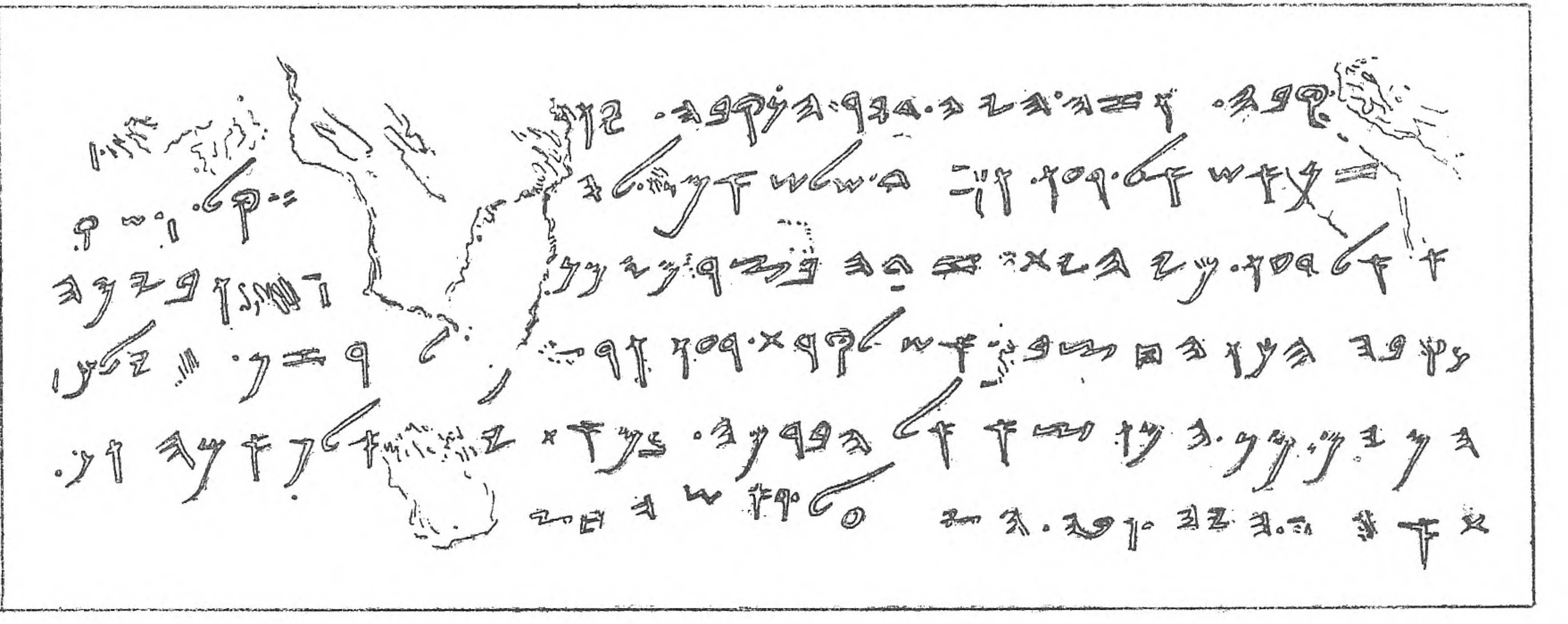
l'être, si les ingénieurs de l'époque avaient pu creuser des tunnels avec la même sûreté que ceux d'aujourd'hui[1]. L'inscription nous apprend que, pour exécuter plus promptement le travail, on l'avait commencé à la fois par les deux bouts. En voici la traduction[2] :



6. — Plan de l'aqueduc souterrain de la Fontaine de Siloé.

[1] Voir le plan du tunnel, Figure 6, d'après le capitaine Conder, *The Siloam Tunnel*, dans le *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, avril 1882, vis-à-vis de la page 123.

[2] Voir le fac-similé des six lignes de l'inscription de Siloé en vieux caractères hébreux, Figure 7, p. 48, d'après Conder, Mantell et Sayce, dans le *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, 1881 ; *Fresh Light from the ancient monuments*, p. 86. Wright, *Facsimiles of manuscripts and inscriptions. Oriental Series*, in-f°, Londres, 1875-1883, n° LXXXVII. — L'inscription a été extraite du roc vers 1890 et elle est aujourd'hui au Musée de Constantinople. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 804-808.



7. — Inscription hébraïque de l'entrée de la Fontaine de Siloé.

1. Excavation. Ceci est l'histoire de l'excavation. Pendant que les ouvriers levaient encore
2. le pic[1], chacun vis-à-vis de son compagnon, et quand ils avaient encore trois coudées (à creuser, on entendit) la voix d'un homme,
3. qui appelait son compagnon, parce qu'il y avait eu erreur, (en creusant) le rocher sur la main droite. Et après que, au jour
4. de l'excavation, les ouvriers eurent frappé pic contre pic, l'un contre l'autre,
5. l'eau coula de la source[2] à la piscine[3] sur une longueur de 1,200 coudées. Et[4]...
6. d'une coudée fut la hauteur du rocher sur la tête des travailleurs[5].

L'opération avait donc réussi, malgré la déviation des ouvriers, et Jérusalem était assurée de garder à son usage la source de Gihon (Fontaine de la Vierge[6]).

Sennachérib ne tarda pas à être informé de tout ce qui se passait dans la capitale de Juda. Pour forcer Ézéchias

[1] גרזן, *garzen*. Ce mot se lit I (III) Reg., VI, 7, et désigne l'instrument dont les ouvriers de Salomon se servaient pour tailler ou équarrir les pierres.

[2] מוצא, *môṣâ*. C'est précisément le mot qui est employé II Par., XXXII, 30, pour désigner la fontaine de Gihon, dans le passage qui parle sans doute du travail que rappelle l'inscription.

[3] ברכה, *berêkâh*, nom de la piscine dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, Is., XXII, 9, 11, etc. Néhémie, II Esd., III, 15, nomme la piscine de Siloé, ברכת השלח, *berêkaṭ haš-šélah*. *Šélaḥ*, d'où est venu *Siloé*, « envoyé », Joa., IX, 7, est sans doute une désignation du canal souterrain creusé dans le roc qui *envoie* l'eau de Gihon à la piscine.

[4] Un éclat dans la pierre a fait disparaître le dernier mot de la ligne.

[5] *Palestine Exploration Fund*, *Quarterly Statement*, juillet 1882, p. 178; H. Sayce, *The Ancient Hebrew inscription of Siloam*, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. I, p. 168-175. — Cf. II (IV) Reg., XX, 20; II Par., XXXII, 30.

[6] II (IV) Reg., XVIII, 21.

à subir sa volonté, le roi d'Assyrie qui avait besoin, afin d'assurer sa retraite, de la possession de Jérusalem, détacha aussitôt un nouveau corps de troupes et l'envoya de Lachis contre cette ville, avec son tartan, son rab-saris et son rab-šaqêh. Il espérait sans doute intimider ainsi le monarque et ses sujets, et les obliger de se rendre sans coup férir, car le siège d'une place forte, qui pouvait traîner en longueur, contrariait ses plans, en le privant d'une partie de son armée dont il avait besoin pour continuer sa campagne[6]. Aussi avait-il commandé à ses officiers de négocier avant de recourir à la force et de n'employer les armes qu'à la dernière extrémité.

Ils arrivèrent à la tête de leurs troupes du côté sud-ouest de Jérusalem, vers la porte de Jaffa[1], et s'arrêtèrent « près de l'aqueduc de l'étang supérieur, dans le chemin qui conduit au champ du foulon. » Là, ils demandèrent à parler au roi. Celui-ci leur envoya trois des principaux personnages de sa cour. Le Rabsacès leur communiqua alors le message de celui qu'il appelle le « grand roi, » *ham-mélek hag-gâdôl*, traduisant en hébreu le titre que prenait le roi d'Assyrie dans tous ses protocoles, *sarru rabu*[2] : Juda doit se soumettre à sa puissance[3], parce que l'Égypte, sur la force de laquelle il compte, est comme un de ces roseaux brisés qui croissent sur les bords du Nil : ils blessent la main qui s'en sert imprudemment comme d'appui[4]. Jérusalem ne peut compter que sur ses propres ressources, et elle est si affai-

[1] Cf. Frz. Delitzsch, *Biblisches Commentar über den Prophet Jesaia*, 1866, p. 125, 252 et 354.

[2] « Rab-Shakeh... begins his address with the titles that occur again and again upon the monuments. There can be no doubt that we have the genuine words of the envoy before us. » Sayce, *Critical Examination of Isaiah* XXXVI-XXXIX *on the Basis of recent Assyrian Discoveries*, dans *The Theological Review*, janvier 1873, p. 23.

[3] Isaïe, XXXIII, 19, fait allusion au langage arrogant du rab-šaqêh.

[4] II (IV) Reg., XVIII, 21.

blie qu'elle ne pourrait pas même trouver deux mille cavaliers. Elle peut encore moins espérer en Jéhovah, car c'est Jéhovah lui-même qui a dit au roi d'Assyrie : « Marche contre ce pays et détruis-le[1]. »

A ces mots, les envoyés d'Ézéchias, affligés des paroles que disait de Jéhovah le Rabsacès, l'interrompirent et le prièrent de ne point parler en hébreu, mais en araméen, afin de n'être point compris du peuple qui écoutait sur les murs de la ville. Mais le Rabsacès, heureux de saisir l'occasion d'ameuter la foule et de forcer ainsi Ézéchias à se soumettre au roi d'Assyrie, cria à haute voix au peuple, en langue judaïque, de ne point écouter Ézéchias, qui faisait passer son intérêt personnel avant celui des habitants. Il leur promit que Sennachérib les traiterait avec indulgence; qu'il leur laisserait quelque temps de répit, et que la transmigration (qui leur avait été annoncée) se ferait dans un pays où ils n'auraient point à regretter leur ancienne patrie. Le secours de Jéhovah, que leur promettait Ézéchias, n'était qu'un vain leurre, car les dieux de Hamath, d'Arpad[2] de Sépharvaïm, d'Ana, de ʿAvah et de Samarie elle-même n'avaient point sauvé ces villes des armes de l'Assyrie[3].

[1] L'orateur reconnaît ici que Jéhovah est véritablement Dieu. « Cette phrase, dit M. Oppert, cadre encore complètement avec les idées religieuses des Assyriens, qui, loin de nier l'existence des autres dieux, les subordonnaient seulement à la toute-puissance du dieu Assour. Assaraddon nous révèle à ce sujet un trait curieux; il enlève les dieux des Arabes, écrit sur les idoles les louanges d'Assour et les rend ensuite à leurs propriétaires. » *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re part., 1869, p. 554-555.

[2] Arpad est souvent nommé dans les textes cunéiformes, sous la forme Arpad-du. Cette ville était située au nord d'Alep, là où sont les ruines actuelles de Tell Erfâd. Voir t. III, p. 496, note 2. Cf. Kiepert, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXV, 1871, p. 655.

[3] II (IV) Reg., XVIII, 34. « Toutes ces paroles, dit M. Oppert, portent le cachet de la rédaction assyrienne comme la suite des exhortations du grand échanson : il insiste sur la faiblesse du dieu d'Israël, et il rappelle

Il est facile d'imaginer l'émoi que durent causer à Jérusalem les menaces du Rabsacès. Quelques années auparavant, quand Rasin de Damas et Phacée d'Israël marchaient contre la ville, ses habitants tremblaient comme les feuilles des arbres dans une forêt agitée par le vent[1]. Quelle devait donc être maintenant leur terreur à l'approche des farouches soldats assyriens? On se redisait avec effroi, dans les rues de la cité, tout ce qu'on savait de leurs cruautés et de leur barbarie. Le souvenir de la ruine de Samarie et de la déportation des dix tribus était encore vivant. La prise de la ville, c'était, pour les uns, la mort; pour les autres, les femmes et les enfants, l'esclavage; pour la capitale, l'incendie; pour le Temple, le Temple si cher à tous les vrais enfants d'Israël, la profanation et la ruine.

En entendant le discours du Rabsacès, le peuple néanmoins resta muet. Il comprenait sans peine que si Ézéchias avait tout à perdre, la déportation, à laquelle le fier conquérant l'avait condamné auparavant lui-même, et qu'on lui promettait d'adoucir en l'établissant dans un pays abondant en vignes et en oliviers, serait pour lui le plus grand des malheurs et qu'il fallait se résigner aux plus durs sacrifices afin de l'éviter à tout prix. Mais il était surtout indigné des

la phrase habituelle des textes, qui ne se trouve pourtant pas dans ce récit, *que la crainte immense du dieu Assour entraîne les peuples*. L'orateur ninivite ne se laisse pas décourager, d'ailleurs, par les prières discrètes des fonctionnaires juifs; il crie plus haut encore et développe, en hébreu, devant le peuple qui l'écoute sur les murs, ses idées sur le bonheur matériel que leur apporterait la domination du roi assyrien, et sur la faiblesse des dieux auxquels d'autres villes ont eu confiance. *Où sont les dieux de Hamath et d'Arpad, où les dieux de Sépharvaïm, de* [*Ana*] *et d'Ivah? Ont-ils sauvé Samarie de nos mains?* Nous savons, en effet, que les villes de Hamath et d'Arpad avaient été enlevées par Sargon, et cela dans sa seconde campagne, immédiatement après la prise de Samarie. » J. Oppert, *loc. cit.*, p. 554. Cf. Delattre, *Les Inscriptions historiques de Ninive et Babylone*, 1879, p. 16.

[1] Is., VII, 2.

blasphèmes vomis contre Jéhovah, quoique, selon l'ordre du roi, il ne répondît rien.

Pendant ce temps, l'anxiété n'était pas moins grande à la cour. Néanmoins, dans ce péril extrême, toute la piété d'Ézéchias se ranima dans son cœur, et plus il se sentait faible contre le tout-puissant monarque, plus il redoubla de confiance en Jéhovah. En s'alliant avec les princes philistins et avec l'Égypte, il avait agi contrairement au conseil du prophète Isaïe et aux ordres de Dieu, qui avait toujours désapprouvé cette politique, inspirée par la défiance envers lui. De là quelque froideur entre Ézéchias et Isaïe. Mais maintenant qu'il ne peut plus mettre son espérance que dans le ciel et qu'il comprend la faute qu'il a commise en ne suivant pas les conseils du prophète, le roi de Jérusalem envoie des messagers à Isaïe pour lui raconter ce qui s'est passé et lui demander ce qu'il convient de faire. Isaïe lui fit cette réponse qui ramena un peu de calme dans le cœur du roi : « Voici ce que dit Jéhovah : « Ne crains point les paroles » que tu as entendues, par lesquelles les serviteurs du roi » d'Assyrie m'ont blasphémé. Je vais lui envoyer un esprit ; » il apprendra une nouvelle, il retournera dans son pays et » je le ferai tomber par le glaive dans son propre pays[1]. »

Fortifié par ces paroles, Ézéchias repoussa avec fermeté les demandes de Sennachérib, et le Rabsacès retourna auprès de celui qui l'avait envoyé pour lui annoncer que sa mission avait échoué et pour prendre de nouveaux ordres.

Le roi d'Assyrie n'était plus alors à Lachis. Il avait commencé son mouvement en arrière et s'était porté sur Lobna[2]. Les explorateurs modernes n'ont point retrouvé les traces de cette localité, mais nous savons par le livre de Josué[3]

[1] Is., xxxvii, 6-7. Voir ce qu'avait déjà prophétisé Isaïe auparavant xxxi, 8-9 ; xxxiii, 3.

[2] II (IV) Reg., xix, 8.

[3] Jos., x, 29 ; xv, 42.

qu'elle appartenait à la tribu de Juda et par l'*Onomasticon* d'Eusèbe qu'elle était située dans la région d'Éleuthéropolis, peut-être au nord-ouest de Beit-Djibrin (Éleuthéropolis), au nord-est de Lachis, à l'endroit appelé par les croisés *Blanche garde*, aujourd'hui Tell es-Safiéh[1].

C'est à Lobna que Sennachérib apprit que l'armée de Tharaka, roi d'Éthiopie, était proche. Dans ses inscriptions, il ne nomme point ce roi éthiopien, mais il nous explique bien pourquoi la Bible parle du roi d'Éthiopie et non du roi d'Égypte, en nous disant que le roi de Méroé, c'est-à-dire de Kousch ou d'Éthiopie, était dans cette expédition le principal personnage, et que ce furent ses archers, ses chevaux, ses chars contre lesquels il eut à combattre. Le successeur de Sennachérib, Assaraddon, fit la guerre à ce même roi. A cette époque, ce dernier n'était plus seulement roi d'Éthiopie, mais il était devenu aussi roi d'Égypte. Assurbanipal le nomme Tar-qu-u[2]. Sur les monuments hiéroglyphiques, il s'appelle Teharka.

D'après M. de Rougé, la dynastie de Sabacon, à laquelle appartient Tharaka, était « la descendance d'un rameau thébain, détaché du tronc à la suite de quelque révolution que nous ne pouvons pas encore préciser et qui avait implanté au fond de la Nubie la langue, les mœurs et la religion de la mère-patrie[3]. »

Les commencements de Tharaka sont encore obscurs.

1 Frz. Delitzsch, *Comm. über Jesaia*, p. 361. La plupart des géographes prennent Tell es-Safiéh pour Mizpéh, Alba Specula. — M. Oppert croit que Lobna est Péluse, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, t. VIII, 1re partie, 1869, p. 556-557.

2 G. Smith, *History of Assurbanipal*, cylindre A, col. I, l. 52, 85, 113, p. 15, 19, 22, etc.; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1872, p. 203; 2e édit., p. 326, 338.

3 *Étude sur les monuments du règne de Tahraka*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, novembre 1872, p. 11.

C'est le troisième roi de la dynastie éthiopienne, mais il n'était héritier direct ni de Schabak, le premier roi, ni de Schabatak, le second. Il s'empara par la force du trône des pharaons, après n'avoir régné d'abord que sur l'Éthiopie; il offre les monuments qu'il élève, à Ammon, en récompense de ce qu'il l'a fait monter sur le trône d'Horus; le nom de l'Égypte est mentionné par lui, au milieu de ses conquêtes, sur les murailles mêmes des temples thébains[1].

Il nous a laissé également le souvenir de ses victoires en Asie. « La statuette de Tahraka, que possède le Musée du Caire, dit M. de Rougé, est couverte à sa base, par les cartouches des peuples qu'il avait vaincus... Ce sont les *Šasu*, Arabes; les *Ḥeta*, ou Syriens du nord, *Aratu, Aradus* la phénicienne, *Kati*, les Phéniciens, *Assur*, son principal ennemi, et même *Naharaïn* ou la Mésopotamie. Il n'est pas dans l'habitude des Égyptiens de consigner sur leurs monuments des victoires imaginaires; ils se contentent de taire leurs défaites. On a donc ici la preuve certaine des victoires de Tahraka contre les Assyriens... La célèbre campagne où il délivra Ézéchias, en faisant reculer précipitamment le roi d'Assyrie, paraît avoir précédé son intronisation comme roi d'Égypte, car le comput officiel de ses années ne commence, dans ce pays, qu'en 692 avant Jésus-Christ, d'après le témoignage très certain de la chronologie des Apis. A ce moment, le livre des Rois[2] ne le nomme pas *pharaon*, il le qualifie simplement *Mélek Kuš*, roi de Cousch[3]. »

Il s'est fait représenter sur un bas-relief de Thèbes frappant des prisonniers assyriens[4].

[1] Voir encore d'autres preuves dans M. de Rougé, *Étude sur les monuments de Tahraka*, p. 14.

[2] II (IV) Reg., xix, 9.

[3] E. de Rougé, *Étude sur les monuments de Tahraka*, p. 13.

[4] Voir ce bas-relief dans Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. ii, p. 367. Son portrait est reproduit, *ibid.*, p. 368.

Il paraît avoir joui longtemps du fruit de ses victoires, car ce n'est que vers 670, la 23e année de son règne, qu'Assaraddon envahit l'Égypte. L'expédition de Tharaka, d'après les données égyptiennes, « dut avoir lieu vers l'an 701, c'est-à-dire sept ou huit ans avant le commencement de son comput chronologique comme roi d'Égypte[1]. » Cette date est précisément celle que nous avons donnée plus haut, d'après les monuments assyriens, pour la date de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias.

L'arrivée de l'armée de Tharaka en Palestine ne fit qu'augmenter, dans le roi d'Assyrie, le désir d'en finir promptement avec Jérusalem par la voie des négociations. Il renvoya à Ézéchias le Rabsacès, porteur d'un second message, mais sans pouvoir pourtant se résoudre à lui faire des concessions.

Le roi d'Assyrie s'efforçait de persuader au roi de Juda que sa confiance en Dieu était vaine, parce qu'aucun peuple n'avait été délivré de ses mains par l'intervention de ses dieux. Outre quelques-unes des villes conquises dont il parlait dans son premier message, il en nomme de nouvelles : Gozan, Haran, Réseph, Éden, Télassar[2].

[1] E. de Rougé, *Étude sur les monuments de Tahraka*, p. 16.

[2] Is., XXXVII, 2. Nous avons déjà rencontré ailleurs plusieurs de ces noms. Sur Haran, voir t. I, p. 448 ; sur Gozan, voir t. III, p. 563-564. Réseph était une ville de Mésopotamie plusieurs fois mentionnée dans les textes cunéiformes sous la forme Ra-sa-ap-pa, au milieu d'autres villes de Mésopotamie, Nisibe, Arrapha et Amid ; ou bien avec Arrapha, Isan et Gozan. Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 167. Voir aussi notre t. III, p. 631, etc. — Éden est nommée sous la forme *Adennu*, *Inscription de Salmanasar à Khurkh, Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 8, col. II, l. 88 ; Sayce, dans les *Records of the past*, t. III, p. 99 ; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 172-173. Télassar, *Tul-As-su-ri*, « Colline d'Assur, » était située dans la Babylonie, d'après ce qu'on peut conclure d'une inscription de Théglathphalasar III, qui nous apprend qu'il y offrit un sacrifice au dieu babylonien Mardouk (Mérodach) et qui paraît la placer non loin de Babylone. Schrader, *Die Keilin-*

Isaïe rassura Ézéchias contre les menaces du roi d'Assyrie : « Voici ce que dit Jéhovah, Dieu d'Israël : « La prière » que tu m'as faite sur Sennachérib, roi d'Assyrie, je l'ai » exaucée. » Voici la parole que Jéhovah a dite sur lui : « ... Qui as-tu insulté et qui as-tu blasphémé? Contre » qui as-tu élevé la voix et porté les yeux? Contre le Saint » d'Israël... C'est pourquoi je mettrai un cercle à tes na- » rines et un mors à tes lèvres [1], et je te ramènerai par le » chemin par lequel tu es venu... » Voici ce que dit Jéhovah du roi d'Assyrie : « Il n'entrera point dans cette ville, il » n'y lancera aucune flèche, il ne se présentera point contre » elle ; il s'en retournera par le chemin par lequel il est » venu; il n'entrera point dans cette ville, dit Jéhovah [2]. »

Sennachérib ne commença jamais en effet le siège de Jérusalem. Après avoir rapporté le discours d'Isaïe à Ézéchias, le texte sacré ajoute simplement : « Et il arriva cette même nuit qu'un ange de Jéhovah sortit et tua cent quatre-vingt-cinq mille hommes du camp des Assyriens, et quand on se leva le matin, ce n'étaient que des cadavres. Et Sennachérib partit, s'en alla et s'en retourna, et il se tint à Ninive [3]. »

Hérodote confirme à sa manière le désastre de l'armée assyrienne. Voici ce qu'il raconte :

« Après Anysis, un prêtre de Vulcain, nommé Séthos, monta, à ce qu'on me dit, sur le trône. Il n'eut aucun égard pour les gens de guerre et les traita avec mépris,

schriften und das alte Testament, p. 203-204 ; 2e édit., p. 327. P. Rost, *Die Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III*, *Annales*, ligne 176, p. 30-31 ; *Platteninschrift von Nimrud*, II, ligne 26, p. 50-51. Voir aussi *Inscriptions d'Assaraddon*, col. II, l. 23, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 45 ; Talbot, dans les *Records of the past*, t. III, p. 113. Prisme hexagone, col. 16, ligne 23. Cf. notre t. I, p. 492.

[1] Voir plus loin, Figure 10, p. 96.

[2] II (IV) Reg., XIX, 20-33.

[3] II (IV) Reg., XIX, 35. Le texte sacré ne dit pas si l'armée de Sennachérib était encore à Lobna.

comme s'il eût dû n'en avoir jamais besoin. Entre autres outrages, il leur ôta les douze aroures de terre que les rois, ses prédécesseurs, leur avaient donnés à chacun par distinction : mais, dans la suite, lorsque Sanacharib, roi des Arabes et des Assyriens, vint attaquer l'Égypte avec une armée nombreuse, les gens de guerre ne voulurent point marcher au secours de la patrie. Le prêtre, se trouvant alors fort embarrassé, se retira dans le temple, et se mit à gémir devant la statue du dieu, sur le sort fâcheux qu'il courait risque d'éprouver. Pendant qu'il déplorait ainsi ses malheurs, il s'endormit, et crut voir le dieu lui apparaître, l'encourager et l'assurer que, s'il marchait à la rencontre des Arabes, il ne lui arriverait aucun mal, et que lui-même il lui enverrait du secours. Plein de confiance en cette vision, Séthos prit avec lui tous les gens de bonne volonté, se mit à leur tête et alla camper à Péluse, qui est la clef de l'Égypte. Cette armée n'était composée que de marchands, d'artisans et de gens de la lie du peuple : aucun homme de guerre ne l'accompagna. Ces troupes étant arrivées à Péluse, une multitude prodigieuse de rats de campagne se répandit la nuit dans le camp ennemi et rongea les carquois, les arcs et les courroies qui servaient à manier les boucliers ; de sorte que, le lendemain, les Arabes étant sans armes, la plupart périrent dans la fuite. On voit encore aujourd'hui, dans le temple de Vulcain, une statue de pierre qui représente ce roi, ayant un rat sur la main avec cette inscription : *Qui que tu sois, apprends, en me voyant, à respecter les dieux*[1]. »

Hérodote n'est pas d'accord, pour les détails, avec la Bible, mais on ne peut nier qu'il ne rapporte le même fait en le défigurant. Nous ignorons, du reste, de quelle manière l'ange exterminateur fit périr les Assyriens. Il en est

[1] Hérodote, II, 141, traduction Larcher, édition de 1802, t. II, p. 116-117.

qui pensent que ce fut par une peste surnaturelle, comme le dit Josèphe [1]. De quelque façon que Dieu ait exterminé les ennemis de son peuple, ce qui est certain, c'est que la ruine de l'armée de Sennachérib fut un grand miracle [2].

Sennachérib garde le plus profond silence, dans ses Annales, sur les causes de son retour à Ninive et sur la manière dont il l'effectua, confirmation indirecte mais très significative du désastre qui anéantit son armée.

Une autre confirmation indirecte de l'échec de Sennachérib nous est fournie par les inscriptions assyriennes. Vers cette époque, ses expéditions militaires sont interrompues, quoique les Élamites ravagent les frontières méridionales de l'Assyrie. Il est peu vraisemblable qu'ils eussent eu tant d'audace, si la puissance de Sennachérib n'avait pas été en ce moment ébranlée [3].

« Sennachérib, roi d'Assyrie, dit l'historien sacré, re-

[1] Josèphe, *Antiq. Jud.*, X, II, 5. — « Qu'il nous soit permis de faire remarquer ici, dit M. l'abbé Darras, que, dans le langage de l'Écriture, la mention de l'ange exterminateur implique d'ordinaire l'idée de la peste. » *Histoire générale de l'Église*, t. III, p. 48, note. Cf. I Par., XXI, 14-15.

[2] Larcher, qui avait nié ou au moins atténué le miracle, dans la première édition de sa traduction d'Hérodote, se rétracta plus tard et il donne de sa rétractation les raisons suivantes : « Je trouve [cette opinion d'une peste naturelle] non seulement dénuée de vraisemblance, mais encore absolument fausse. 1° Dans les environs de Péluse, il n'y avait pas d'eaux stagnantes, par conséquent point d'émanations putrides qui pussent corrompre l'air et altérer la santé des Assyriens. 2° Supposé qu'il y en ait eu, comment auraient-elles pu causer la mort, en trois jours, à 185,000 hommes? Il aurait fallu pour cela un miracle, au moins aussi grand que celui que rapporte l'Écriture. En cherchant à décréditer les Livres Saints, on tombe, sans s'en apercevoir, dans des absurdités révoltantes. » *Histoire d'Hérodote*, 1802, t. II, p. 477. La première raison donnée par Larcher n'est pas vraie, s'il s'agit de Péluse, où il y a, en réalité, des marécages, mais elle l'est, s'il est question de Lobna en Palestine. Quant à la seconde raison, elle est inattaquable.

[3] G. Smith, *Assyria*, p. 125; Budge, dans les *Records of the past*, t. XI, p. 46.

tourna à Ninive et y demeura. Et pendant qu'il adorait Nisroch, son dieu[1], dans son temple, Adramélech et Sarasar, ses fils, le tuèrent à coups d'épée, et Assaraddon, son fils, régna à sa place[2]. »

Ce qui est raconté dans la première partie de ce passage est confirmé par les textes assyriens, mais a été souvent mal compris, à cause de la concision du récit. Plusieurs ont cru que Sennachérib n'avait plus fait de guerre après son expédition désastreuse en Palestine. Il y en a même qui ont soutenu qu'il avait péri peu de temps après son retour à Ninive[3]. Ce sont là autant de fausses interprétations du récit biblique. Sennachérib vécut encore environ dix-huit ou dix-neuf ans après son échec[4]. Les désastres qu'il avait essuyés en Palestine l'avaient rempli d'une telle terreur qu'il ne porta plus ses armes dans l'ouest, malgré son honneur qu'il avait à venger, « Jamais le vaincu... ne revint sur les bords de la Méditerranée, » dit M. Oppert[5];

[1] Sennachérib paraît avoir eu une dévotion particulière à Nisroch, ce qui nous explique pourquoi le texte sacré l'appelle particulièrement, *son dieu*. — On lit, d'après M. Budge, dans une inscription de Sennachérib (qu'il n'indique pas d'ailleurs d'une manière précise) : « Par les oreilles ouvertes que le dieu Nisroch m'a données. » Budge, dans les *Records of the past*, t. XI, p. 46; mais comme nous le dirons, p. 63, et note 2, le nom de Nisroch n'a pas été retrouvé en Assyrie.

[2] II (IV) Reg., XIX, 36-37; Is., XXXVII, 37-38.

[3] C'était là l'interprétation générale des commentateurs, avant les découvertes assyriologiques. Il est dit, Tobie, I, 24, au sujet de Sennachérib : *Post dies quadraginta quinque occiderunt regem filii ipsius.* On avait cru qu'il fallait compter ces quarante-cinq jours à partir de son retour de Judée, mais il faut les compter à partir de la spoliation de Tobie, racontée dans les versets précédents. Frz. Delitzsch, *Commentar über Jesaias*, p. 271; C. Gutberlet, *Das Buch Tobias*, in-8°, Munster, 1877, p. 83.

[4] Cf. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 238. La campagne contre Juda eut lieu en 701 et il mourut en 681. Voir l'Appendice IV, t. III, p. 638.

[5] *Mémoires de l'Académie des Inscriptions, Sujets divers d'érudition*, 1869, t. VIII, 1re partie, p. 559.

mais, s'il se rendit à Ninive, comme nous l'apprend la Bible, d'accord avec l'assyriologie, il n'y resta pas cependant immobile. Il enregistre encore dans ses Annales cinq expéditions militaires, grandes et petites, toutes dans la direction du nord, de l'est ou du sud[1]. Toutefois elles furent comme non avenues pour les Asiatiques occidentaux qu'elles n'intéressaient en aucune façon, puisqu'il n'osa plus marcher contre eux. Plusieurs de ces guerres eurent lieu contre la Babylonie, contre Nabousoumiskoum, fils du roi Mérodach-

[1] George Smith suppose que Sennachérib fit de 694 à 690 une autre campagne dans l'Asie occidentale. Il s'appuie sur les passages suivants :

1.... marche d'une armée....,
2... leur grand tribut.........
3.. ils apportèrent. Kapan...
4..... place des trésors d'elle....
5... reine d'Arabie et les dieux d'elle....
6.... pendants d'oreilles, pierre....
7..... parfums abondants....
8.... et rois, yeux de...
9..... emportèrent ces villes ....

G. Smith, *From broken Memorial Tablet,* dans *The Assyrian Eponym Canon*, Extract xxxiv, p. 136-137. Cf. p. 68 ; *History of Sennacherib,* p. 137-138. — On lit aussi sur les prismes A et C d'Assaraddon, col. II :

55.... Adumu, la ville forte d'Arabie,
56... que Sennachérib, roi d'Assyrie,
57.. le père qui m'a engendré, avait prise
58..... et ses dieux
col. III, 1... en Assyrie.
2..... avait emporté, etc.

Id., *The Assyrian Eponym Canon*, Cylindre d'Assaraddon, Extract xxxv, p. 137. Cf. *History of Sennacherib*, p. 138-139 ; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch,* p. 40 ; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 130. — Plusieurs tablettes d'Assurbanipal, K 3405 et K 3087, parlent aussi de la campagne de Sennachérib contre Hazaël, roi d'Arabie. H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch,* p. 36-41. Mais si Sennachérib retourna en Arabie, il ne reporta plus ses armes en Phénicie ni en Palestine.

Baladan, que Sennachérib prit vivant dans la bataille[1].

Les textes d'origine assyrienne sont muets sur la nature de la mort de Sennachérib, peut-être à cause du parricide qui mit fin à ses jours[2], mais les abréviateurs de Bérose et la *Chronique babylonienne* parlent comme la Bible. « Le 20 *tebet,* dit la *Chronique,* Sennachérib, roi d'Assyrie, fut tué dans une révolte par son fils; [vingt-quatre] ans, Sennachérib avait régné sur l'Assyrie[3]. » Le prisme de Nabonide publié par le P. Scheil en 1895, dit de Sennachérib : « Quant au roi d'Assyrie,... son fils, issu de son cœur, le tua de ses armes[4]. »

Les abréviateurs de Bérose ont conservé les noms défigurés des assassins du roi. Alexandre Polyhistor nomme « Ardumusanus, » c'est-à-dire Adramélech, comme meurtrier de Sennachérib[5]; Abydène mentionne aussi « Nergilus, » qui fut tué par son frère « Adramélus, » lequel fut tué lui-même par son frère « Axerdis » (Assaraddon). Il n'est pas douteux que Nergilus ne soit Sarasar. Ce dernier mot

[1] *Prisma-Inschrift*, col. VI, lignes 6-8, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 108-111.

[2] Fox Talbot, qui a publié dans les *Records of the past,* t. III, p. 103-124, deux inscriptions d'Assaraddon, pense que la première contenait le récit du meurtre de Sennachérib, dans une partie qui est perdue. — Sur l'assassinat de Sennachérib d'après les documents cunéiformes, voir J. Halévy, *Recherches bibliques*, p. 445-449.

[3] J. Oppert, *Chronique babylonienne du Musée britannique,* dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, avril-juin 1887, t. XV, p. 266. Voir la traduction de cette *Chronique* à la fin du volume, Appendice I, col. III, lignes 34-35.

[4] Fr. V. Scheil, *Inscription de Nabonide,* tirage à part du *Recueil des travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes,* t. XVIII, in-4°, Paris, 1895, col. I, lignes 35-41, p. 3 et 30.

[5] « Pendant les neuf dernières années de son règne, dit G. Smith, Sennachérib demeura à Ninive, où il bâtit un palais pour son fils, Assur-munik ou Assur-mûlik, probablement l'Adramélek du livre des Rois, qui était devenu l'héritier du trône après la mort de son fils aîné, Assur-nadin-sum, 694 avant Jésus-Christ. » *Assyria,* p. 125.

est un nom raccourci, dans lequel le non divin est supprimé comme cela arrive aussi quelquefois en hébreu.

Nous en avons en assyrien bon nombre d'exemples : *Habal-uṣur*, « (Dieu), protège le fils ; » *Naṣir-habal*, « (Dieu), protège le rejeton ; » *Balat-su-uṣur* (Baltasar), « (Dieu), protège sa vie ; » *Irib-aḥi*, « (Dieu) a augmenté les frères, » etc.[1]. Seulement à cause du polythéisme de la religion assyrienne, nous ne savons pas ordinairement en pareil cas quel est le nom de dieu qui est sous-entendu. Le nom conservé par Abydène nous le révèle ici, c'est Nergal, en sorte que le nom complet, dont le premier élément nous a été conservé dans la Chronique d'Eusèbe et les deux derniers dans la Bible, était *Nergal-sar-uṣur* « Nergal, protège le roi. » C'est un nom semblable que les Grecs ont altéré sous la forme si connue de Nériglissor. Le fils parricide, on le voit, fut loin de réaliser la prière que renfermait son nom.

Le nom de Nisroch, dans le temple duquel Sennachérib fut assassiné, n'a pas été rencontré dans les textes assyriens. On a supposé que ce dieu était désigné par l'idéogramme BIT. A, dont le second signe a quelquefois la valeur syllabique *ruk*, ce qui amenait à conclure qu'il est ajouté comme complément phonétique à BIT pour en déterminer la prononciation Nis-ruk. M. Schrader a interprété d'abord Nisruk par « le distributeur de grâces, le donateur, » de la racine *surak*[2] ;

[1] Voir encore d'autres exemples, donnés par M. E. Schrader dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* t. XXVII, 1872, p. 154-156.

[2] E. Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen, Gesellschaft*, 1872, p. 167 ; Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 1872, p. 205-206. Dans la 2e édition de ce dernier ouvrage, p. 239, M. Schrader regarde la forme Nisroch comme corrompue et il propose de lire : (le dieu) Assur, au lieu de Nisroch ; il se fonde sur la leçon des Septante : Μεσεράχ, qu'il corrige en Ἄσσαρ(αχ). Josèphe *Ant. Jud.*, X, I, 5, édit. Didot, t. I, p. 369, donne la leçon : Ἀράσκη. M. J.

et M. Oppert, par « celui qui associe, celui qui renoue les liens du mariage[1]. » On croit communément aujourd'hui que Nisroch est une forme altérée.

Les fils dénaturés ne jouirent pas du fruit de leur crime; ils furent obligés de s'enfuir en Arménie et d'abandonner le trône à leur frère Assaraddon[2]. L'histoire confirme encore ici la Bible.

« Sennachérib peut être regardé comme le type du monarque oriental[3]. Tous les vices qui caractérisent les despotes de l'Orient, l'orgueil, l'arrogance, la cruauté et la soif du pouvoir étaient poussés chez lui à l'extrême : il n'avait pas le génie de Sargon, son père, dont le caractère et le règne rappellent Darius, fils d'Hystaspe; il ressemblait plutôt à

Halévy, *Recherches bibliques*, p. 444, lit : Nusku. Le problème n'est pas encore résolu.

[1] *Expédition en Mésopotamie*, t. II, p. 339. Sur le dieu Nisroch, voir aussi Fr. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, p. 149; cf. Fr. Hommel, *Die semitischen Völker*, in-8°, Leipzig, 1883, p. 509.

[2] II (IV) Reg., XIX, 37.

[3] Par un hasard singulier, le testament de Sennachérib nous a été conservé. C'est le plus ancien testament connu. Le texte original en a été publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 16, n° 3. Il fait d'Assaraddon, son fils, qui devait être son successeur, son principal légataire. En voici la traduction : « Moi, Sennachérib, roi des nations, roi d'Assyrie, j'ai donné des chaînes d'or, des provisions d'ivoire, une (coupe) d'or, des couronnes et des chaînes, toutes les richesses, dont il existe des monceaux, le cristal et autres pierres précieuses et les pierres d'oiseaux, un *manéh* et demi, deux *kibi* et demi, selon leurs poids, à Assaraddon, mon fils, qui a depuis été nommé Assur-ebil-mukin-abal, selon mon désir; le trésor du temple d'Amuk et de (Nabu-) irik-erba, *ka-nu-ur-a-ni*, (les harpistes) de Nébo. » H. Sayce, dans les *Records of the past*, t. I, p. 136; Budge, *The history of Esarhaddon, son of Sennacherib, king of Assyria, B. C. 681-668, translated from the cuneiform Inscriptions upon cylinders and tablets in the British Museum collections, together with original texts, grammatical analysis of each word, explanations of the ideographs by extracts from the bi-lingual syllabaries and lists of Eponyms*, in-8°, Londres, 1880, p. 14-15.

Xerxès... Son portrait a été tracé en quelques traits vifs et fidèles dans les beaux passages des livres des Rois et d'Isaïe... Son règne violent et cruel eut la fin qu'il méritait, dans la mort qui lui fut donnée par la main de ses propres enfants[1]. »

1 G. Smith, *Assyria*, p. 126.

CHAPITRE III.

ASSARADDON.

Assaraddon était fils de Sennachérib, comme nous l'apprend le livre des Rois[1]. « Assur-aḥ-iddin (Assur a donné un frère), roi d'Assyrie, fils de Sennachérib, roi d'Assyrie, » dit-il sur ses briques. Il succéda à son père en 681, et régna jusqu'en 668[2].

Assaraddon était un des fils cadets de Sennachérib. Il paraît avoir été absent de Ninive, lors du meurtre de son père. Il résolut de disputer l'empire de vive force aux parricides, Adramélech et Sarasar. Des deux côtés, on rassembla une armée nombreuse; une bataille décisive se livra dans la terre de Hanirabbat, près du haut Euphrate; la victoire se prononça en faveur du vengeur du parricide[3].

Pendant les treize ans qu'il occupa le trône, Assaraddon répara l'échec que les armes de son père avaient éprouvé en Palestine. Après avoir passé les huit premières années de son règne à recouvrer les pays perdus par Sennachérib, il résolut d'en finir avec la puissance égyptienne et de mettre ainsi un terme aux entraves qu'elle avait apportées jusque-là aux développements de la domination ninivite, probablement l'an 672 avant J.-C. C'est ce que nous apprend vaguement le protocole d'une inscription sur brique de Schérifkou :

[1] II (IV) Reg., XIX, 37. Le portrait d'Assaraddon, tel qu'il est sculpté sur un rocher de Nahr-el-Kelb, est reproduit dans Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient,* 9e édit., t. II, p. 371. Ce monument, dont j'ai vu l'original, en avril 1888, est tout à fait fruste.

[2] Voir G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 8-20.

[3] G. Smith, *Assyria*, p. 127.

1. Moi, Assaraddon, le grand roi,
2. le roi puissant, le roi des nations, le roi du pays d'Assur, le *šakkanak* (lieutenant)
3. de Babylone, le roi de Sumir
4. et d'Akkad, *le roi des rois d'Égypte*,
5. de Pa[tros (la Thébaïde)], d'Éthiopie,
6. j'ai bâti le palais de Tarbis
7. pour l'habitation d'Assurbanipal, fils du grand roi[1]...

Ce même Assurbanipal, pour qui était construit ce palais, nous raconte explicitement les victoires qu'avait remportées son père en Égypte :

53. Tarqu (Tharaka), roi d'Égypte et d'Éthiopie,
54. dont Assaraddon, roi d'Assyrie, le père qui m'avait engendré,
55. avait accompli la défaite, et avait pris en sa possession, le pays; et lui, Tarqu,
56. le pouvoir d'Assur, d'Istar et des grands dieux, mes seigneurs,
57. avait méprisé et il s'était confié à sa propre puissance contre les rois
58. et les gouverneurs qu'au milieu de l'Égypte,
59. le père qui m'avait engendré avait établis; pour les tuer, les piller et s'emparer de l'Égypte,
60. il marcha contre eux et il s'établit dans Memphis,
61. la ville que le père qui m'avait engendré avait prise et au domaine de l'Assyrie avait ajoutée...[2].

Tharaka, qui, au moment où il s'était mis en marche pour aller combattre Sennachérib[3], n'était encore roi que d'Éthio-

[1] Budge, *The History of Esaraddon*, nº 5, p. 16-19 ; voir aussi le nº 4, p. 16-17, et *Keilinschriftliche Bibliothek*, nºs 1 et 2, t. II, p. 150-153.

[2] Cylindre A, colonne I; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 15-16. Cf. Id., *Egyptian Campaigns*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 94; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 158-159.

[3] II (IV) Reg., XIX, 9. Voir plus haut, p. 54-56.

pie, était devenu aussi depuis, roi d'Égypte, et il y avait vingt ans qu'il gouvernait en paix les Égyptiens, quand eut lieu l'invasion assyrienne.

L'armée égyptienne était allée au-devant des Assyriens en Phénicie pour leur barrer le passage.

1. Assaraddon, roi d'Assyrie, ses soldats et son camp... guerre...
2. Contre les hommes de l'Égypte vont combattre, avec Tarqu (Tharaka)
3. roi de Kuš (Éthiopie), et les soldats qui combattent avec lui, combat et guerre sont faits.
4. En faisant combat, bataille et guerre, Assaraddon, roi d'Assyrie, ses forces
5. envoie contre Tarqu, roi de Kuš et les hommes ses alliés
6. les rangs sont... le renversement de
7. Tarqu il fait; gloire et pouvoir...
8. sur lui il gagne. Assaraddon, roi d'Assyrie, sa vie...
9. fuite de Tarqu... il foule aux pieds [1].

Une autre copie mutilée de cette inscription dit que la bataille eut lieu dans les environs d'Ascalon, au pays des Philistins [2].

Après cette victoire, Assaraddon « pénétra par Péluse dans la vallée du Nil; il battit les Éthiopiens et les dispersa si complètement que Tahraka dut s'enfuir jusqu'à Napata. Memphis tomba entre les mains des ennemis, Thèbes fut pillée : les statues des dieux et des déesses, les parures des prêtres et des prêtresses, tout le matériel du culte fut envoyé en Assyrie et consacré comme trophée dans les temples. [Assaraddon] s'occupa ensuite d'organiser le pays à la mode assyrienne : il rendit l'indépendance aux vingt petits princes

[1] « From unpublished fragment. Probable date B. C. 673. Tablet in bad condition, translation not litteral. » G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, Extract xxxix, p. 141.

[2] *Ibid.*, p. 141.

qui se partageaient le territoire de l'Égypte, leur imposa à chacun un tribut séparé et plaça à leur tête comme chef de la confédération, [Néchao] Ier, roi de Saïs... [Néchao] était, comme la plupart des hommes de sa race, un prince actif, remuant, prêt à tout oser pour arriver au but que poursuivait depuis un siècle l'ambition héréditaire de sa famille, la restauration de l'ancienne monarchie égyptienne. Il n'éprouva aucun scrupule à se faire l'allié des Assyriens, puisque cette alliance lui valut la suprématie sur les autres princes et la restitution de Memphis. Afin de prévenir un retour offensif des Éthiopiens, [Assaraddon] plaça dans les forteresses des garnisons sémitiques, puis reprit le chemin de Ninive. L'abaissement de l'Égypte, que tous ses prédécesseurs avaient préparé inconsciemment, se trouvait accompli [1]. » Ces événements se passaient en 673. « Ce fut le premier des rois d'Assyrie qui prit le titre de roi d'Égypte et de Kousch [2]. »

Ainsi se trouvait accomplie la prophétie d'Isaïe :

J'armerai l'Égyptien contre l'Égyptien,
Le frère combattra contre le frère,
L'ami contre l'ami,
La ville contre la ville,
Le royaume contre le royaume [3]...
Et je livrerai l'Égypte à un maître farouche,

[1] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 427-428.

[2] J. Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, *loc. cit.*, p. 561. — Cf. E. de Rougé, *Études sur les monuments de Tharaka*, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, novembre 1872, p. 16.

[3] L'Égypte était alors très divisée, comme nous venons de le voir, et Néchao combattit, avec ses Égyptiens, dans les rangs de l'armée d'Assaraddon, contre les Égyptiens qui étaient dans l'armée de Tharaka. L'antique royaume des pharaons fut partagé, à cette époque en vingt petits royaumes qu'Assaraddon reconnut comme tels et dont les inscriptions de

Un roi puissant dominera sur elle,
Dit le Seigneur Jéhovah Sabaoth...
Les rois [1] de Zoan (Tanis) sont devenus insensés,
Les rois de Noph (Memphis)[2], sans intelligence...
L'Égypte est asservie à Assur [3].

Lorsque Assaraddon fit son expédition contre l'Égypte, Ézéchias n'était plus roi de Juda. Il était mort en 696 et son fils Manassé l'avait remplacé sur le trône. Nous ignorons de quelle manière le traita le roi d'Assyrie, lors de son passage en Palestine, mais il le compte parmi ses tributaires. Assaraddon dit dans la grande inscription du prisme :

11. J'appelai 22 rois de la terre de Ḫatti (Syrie et Phénicie)
12. qui habitent sur les côtes de la mer, et au milieu de la mer,
13. je les mandai tous [4].

son fils Assurbanipal nous font connaître les rois : 1° Néchao, roi de Saïs et de Memphis ; 2° Sarludari, roi de Zihanu (Tanis) ; 3° Pisanhor, roi de Natho ; 4° Paqruru, roi de Pisablu ; 5° Pukunannihapi, roi d'Athribis ; ° Nahké, roi de Hininsé ; 7° Petubaste, roi de Tsor ; 8° Unammon, roi de Natkho ; 9° Harsiésis, roi de Sébennyte ; 10° Puaiku, roi de Mendès ; 11° Scheschonk, roi de Bubaste ; 12° Tafnakht, roi de Bunubu ; 13° Pukkunannihapi, roi d'Ahni (Héracléopolis) ; 14° Iptihardesu, roi de Pizattihurunpiku ; 15° Nekhthoransini, roi de Pi-Sebtih ; 16° Pukurninip, roi de Pakhnuti ; 17° Ziha, roi de Siout ; 18° Lamintu, roi de Khemnis ; 19° Ispimatu, roi de Tinis (Abydos) ; 20° Mantimiankhé, roi de Nia (Thèbes). La lecture de tous les noms propres n'est pas certaine. Voir Oppert, *Mémoire, loc. cit.*, p. 577 et suiv.

[1] שרים, *śarîm*, porte le texte d'Isaïe, xix, 11, 13. Le texte assyrien donne le même titre de *sar* à tous les rois que nous venons d'énumérer dans la note précédente.

[2] La forme Noph se lit aussi Jér., ii, 16 ; Ezéch., xxx, 13, 16 ; mais Osée, ix, 6, porte Moph. Les deux formes sont probablement l'une et l'autre une contraction du nom égyptien de Memphis, Men-nufr ou Men-nefru, « la bonne demeure. »

[3] Is., xix, 2-23. Cette prophétie s'applique aux campagnes d'Assurbanipal, fils d'Assaraddon, contre l'Égypte.

[4] *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. ii, p. 136-137.

Une autre inscription énumère les noms de ces 22 rois, dont plusieurs sont intéressants à connaître pour l'histoire biblique :

12. J'appelai les rois de Ḥatti et de (la partie de) mon empire au delà de la mer ;
13. Baal, roi de Tyr ; *Mi-na-si-'-i sar* (*maḥazu*) *Ya-u-di*, Manassé, roi de Juda ;
14. Qausgabri, roi d'Édom ;
15. Mussuri, roi de Moab ;
16. Sil-bel, roi de Gaza ; Mitinti, roi d'Ascalon ;
17. Ikasu, roi d'Amqarunna (Accaron), Milkiasapa, roi de Gébal (Byblos),
18. Matanbaal, roi d'Arvad ; Abibal, roi de Samsimuruna :
19. Puduil, roi de Bit-Ammon ; Aḥimélek, roi d'Azot ;
20. Ce sont là [douze] rois des côtes de la mer. Ikistura (Ægiste), roi d'Idalie ;
21. Pi-la-gu-ra (Pythagore), roi de Kitros[1] ; Kisu, roi de Salamine ;
22. Ituander roi de Paphos ; Irisu, roi de Sillu (Sole) ;
23. Damasu, roi de Kurii (Curium) ; Atmisu, roi de Tamissus ;
24. Damusi, roi de Qartiḥadast ;
25. Unasagus, roi de Lidir ; Buṣus, roi de Nuri.
26. Ce sont là dix rois de la terre de Yatnan (Chypre) au milieu de la mer :
27. En tout vingt-deux rois de la terre de Ḥatti sur les côtes de la mer et au milieu de la mer ;
28. je les mandai tous[2].

[1] Rapprochons, en passant, de ce nom, la tradition curieuse qui se trouve deux fois consignée dans la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe : « Pythagoras sapiens fertur ea tempestate sub his (regibus, précisément Sennachérib et *Asordan* ou Assaraddon) extitisse, » dit Polyhistor, l. I, c. V, n° 3, dans Migne, *Patr. gr.*, t. XIX, col. 119. — « Hic primus (Axerdis = Assaraddon), dit Abydène, *ibid.*, c. IX, col. 123-124, mercenarias copias contraxit, in quibus miles erat Pythagoras, Chaldææ sapientiæ assecla. »

[2] Prisme brisé d'Assaraddon, col. V, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, p. 16 ; G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*,

Le cylindre relatant le tribut des 22 rois a été fait sous l'éponymie d'Atarilu, de Lachir, c'est-à-dire en 673. L'expédition d'Assaraddon contre l'Égypte eut lieu en cette même année 673.

Voici les fragments d'une autre inscription d'Assaraddon qui se rapporte à une campagne de ce prince dans le pays des Philistins, à une époque incertaine, entre 680 et 673, et à ses campagnes contre l'Égypte :

1. Furent donnés les vaisseaux que Baal et son peuple... qui étaient en Philistie et dans le voisinage,
2. de toute l'Assyrie... qui était au milieu des vaisseaux d'Assaraddon, roi d'Assyrie, lui
3. et les gens désignés qui étaient au milieu des vaisseaux, au milieu d'eux,... leurs noms...
4. Voici les forts et les routes qu'Assaraddon, roi d'Assyrie, assigna à Baal, son serviteur,
5. les villes d'Accho et de Dor, dans le district de Philistie, le tout,...
6. et dans les villes du voisinage de l'Assyrie, à côté de la mer, le tout;
7. .... la ville de Gebal, le Liban et les villes qui étaient sur la montagne, toutes;
8. ... Assaraddon, roi d'Assyrie, Baal, les serviteurs,...
9. ... roi d'Assyrie, donna...[1].

Il est à croire que le roi de Juda paya le tribut à Assaraddon en cette circonstance.

Extract XXXVII, p. 139-140; il donne comme date probable l'an 680; Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 245; Talbot, *Records of the past*, t. III, p. 107-108; J. Halévy, dans le *Journal officiel*, Académie des Inscriptions, 27 octobre et 3 novembre 1880, p. 10664 et 10767; E. Budge, *History of Esarhaddon*, p. 102-109; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 148-151; H. Winckler, *Keilinschriftliches Textbuch*, p. 42-43.

[1] From Tablet of Esarhaddon, G. Smith, *The Assyrian Eponym Canon*, Extract XXXVIII, p. 140.

Une autre particularité de l'histoire d'Assaraddon nous est connue par le livre d'Esdras. Il nous apprend que ce prince avait transporté en Samarie des prisonniers qu'il y avait envoyés des pays orientaux. En s'adressant à Zorobabel, ces hommes lui disent : « Depuis les jours d'Assaraddon, roi d'Assyrie, qui nous a conduits en ce lieu[1]. » Les inscriptions de ce monarque ne nous racontent point ce fait d'une manière expresse pour la Samarie, mais elles le supposent, car elles parlent des hommes emmenés de Palestine en Assyrie et de la mer de l'Orient en Occident. Après avoir raconté sur son prisme la défaite d'Abdimilkut, roi de Sidon, il continue, colonne I :

24. Ses hommes et ses femmes, qu'on ne peut compter,
25. les bœufs, les brebis, les ânes,
26. je les emmenai en Assyrie,
27. et je rassemblai tous les rois de la terre de Ḥatti (Syrie)
28. et des bords de la mer ensemble.
29. (Une autre ville) je fis bâtir;
30. je l'appelai Kar-Assur-aḥi- iddina (ville d'Assaraddon).
31. Les hommes que mon arc avait conquis, des montagnes
32. et de la mer de l'Orient (je les déportai et)
33. je les établis en ce lieu;
34. j'établis sur eux mon officier comme) gouverneur[2].

Ce fut probablement vers l'époque de sa campagne d'Égypte qu'Assaraddon transporta en Samarie les peuplades dont les descendants, du temps de Zorobabel, dénoncèrent au roi de Perse comme des rebelles les Juifs qui avaient refusé de les associer à la reconstruction du temple de Jé-

[1] I Esd., IV, 2.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 45. col. 2; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 244; 2e édit., p. 374; J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 241; E. Budge, *History of Esarhaddon*, p. 36-37; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 126-127.

rusalem. La suite du passage d'Esdras, que nous avons indiqué plus haut[1], nous fait connaître leur nationalité et les inscriptions cunéiformes nous permettent d'expliquer le récit biblique. Ces déportés sont, dans la lettre rapportée par l'auteur sacré, « les Dinéens, les Apharsathachéens, les Terphaléens, les Apharséens, les Erchuéens, les Babyloniens, les Susanéchéens, les Diévéens et les Élamites. »

« Ces noms, dit Fr. Lenormant, ont beaucoup embarrassé les anciens commentateurs qui ne savaient comment expliquer la plupart d'entre eux, mais aujourd'hui, sauf un seul, les Terphaléens, nous les avons dans les inscriptions cunéiformes et nous pouvons constater qu'ils sont tous en rapport avec les dernières campagnes de Sennachérib, d'où provenaient sûrement les captifs fixés dans l'ancien royaume d'Israël par Assaraddon[2]. »

On peut diviser ces captifs en trois groupes : 1° Les Chaldéens, représentés par les Babyloniens et les gens d'Érech; — 2° Les captifs de la Susiane et de l'Élymaïde, c'est-à-dire les Susanéchéens, les Élamites et les Apharsathachéens, les Dinéens et les Apharséens; — 3° Enfin les Diévéens ou *Dayi*, habitants de la Perse septentrionale.

Sennachérib et son fils Assaraddon avaient fait la guerre dans tous ces pays. L'une des dernières expéditions de Sennachérib avait été dirigée contre le pays de *Da-ai-i*, situé dans des montagnes « où aucun de ses prédécesseurs n'avait pénétré, et qui n'avait jamais été soumis[3]. » E. Norris a identifié avec raison[4] les *Da-ai-i*, avec les *Daoi*, tribu de montagnards qu'Hérodote signale dans le nord de la

[1] I Esd., IV, 9.

[2] *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 64.

[3] Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 68; *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 102; *Prisma-Inschrift*, col. III, lignes 2-6, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 98-99.

[4] E. Norris, *Assyrian Dictionnary*, t. I, p. 212.

Perse[1] et Fr. Lenormant a reconnu ces *Da-ai-i* dans les *Deayê* du livre d'Esdras.

Le nom d'Élam, étendu par les Assyriens et par la Bible à l'ensemble de la Susiane, désignait spécialement la partie de cette contrée appelée par les Grecs Élymaïde. — Les *Sušanekê*, ou habitants de Suse, nous apparaissent dans la forme même des inscriptions indigènes, où ils sont appelés *Šu-ši-na-ak*[2]. — Les *Dinayê*, qui figurentles premiers comme signataires de la lettre à Artaxercès contre les Juifs, sont les descendants des déportés de la ville de Din, située au milieu des montagnes de la Susiane[3]. — Les *Afarsayê* sont les gens de *Hafarti*, dénomination qui, dans la version médique des grandes inscriptions de Béhistoun et de Nakch-i-Roustam, s'applique à l'ensemble de la Susiane, mais a dû être dans l'origine le nom d'une tribu spéciale. — Les *Afarsatkayê*, n'ont pas encore été trouvés dans les textes cunéiformes. Sir Henry Rawlinson, coupant leur nom en deux, en fait « les Hafar de la Sittacène[4]. »

C'est là tout ce que nous apprennent les inscriptions d'Assaraddon, par rapport à l'histoire sacrée. Ce roi mourut en 668, après un règne de treize ans, pendant qu'il était en route pour faire une campagne contre l'Égypte[5]. Il laissa le trône à son fils Assurbanipal, qu'il avait déjà associé à l'empire.

1 Hérodote, I, 125. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 376; *Keilinschr. Bibl.*, t. II, p. 98, ligne 3.

2 Voir Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 610; F. H. Weissbach, *Neue Beiträge zur Kunde der Susischen Inschriften*, dans les *Abhandlungen der phil.-hist. Classe der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, in-4°, Leipzig, t. XIV, 1894, p. 734-736.

3 Citée dans un prisme d'Assurbanipal.

4 H. Rawlinson, *Notes on the early history of Babylonia*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, 1855, p. 239, note 1. — Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 64-65.

5 Th. Pinches, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1884, t. VI, p. 201.

CHAPITRE IV.

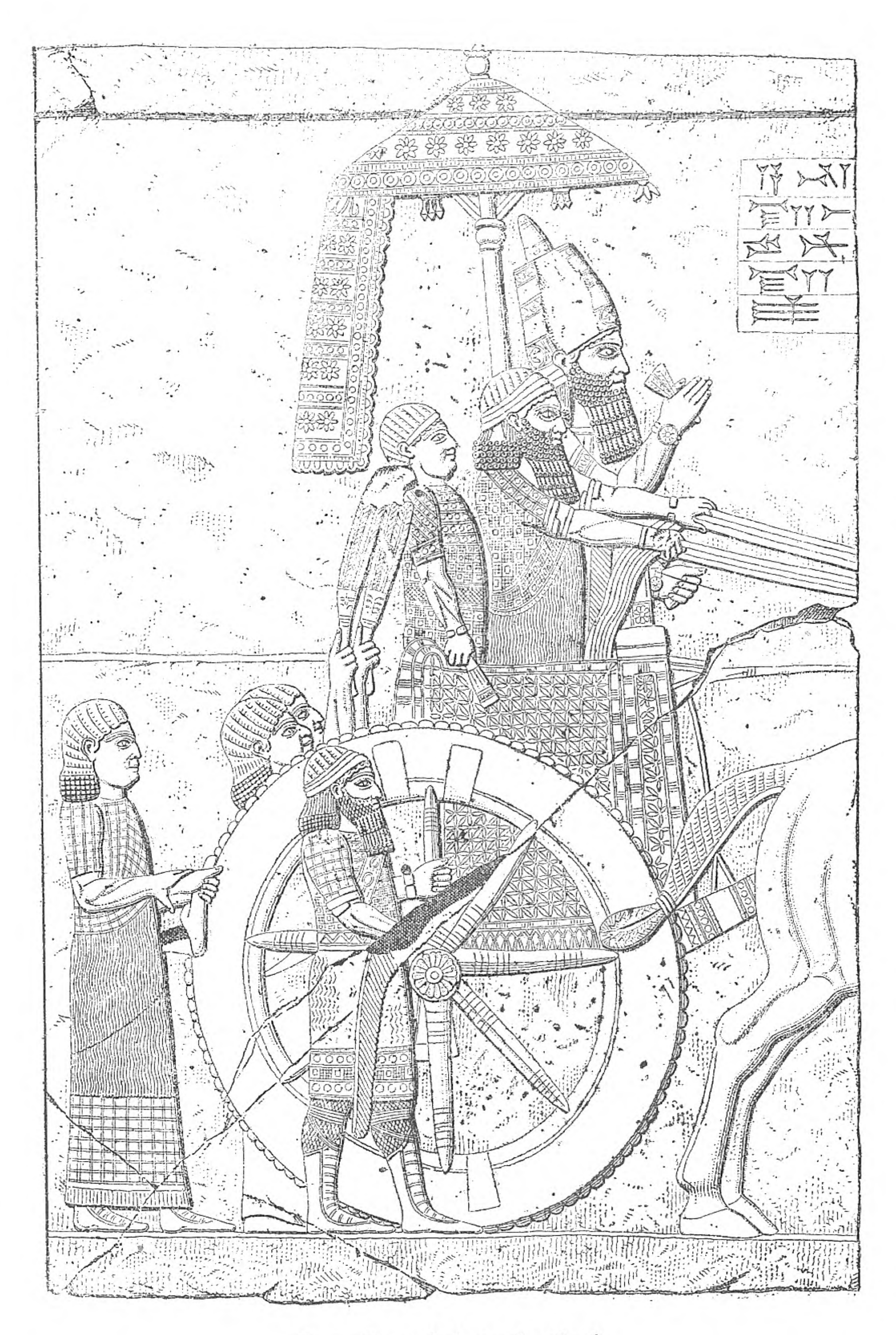
ASSURBANIPAL.

Le règne d'Assurbanipal est un de ceux qui nous sont le mieux connus par les monuments. Il avait l'amour des choses littéraires comme l'amour des armes. « Peu de rois, dit M. Oppert, ont laissé un nombre aussi grand d'inscriptions intéressantes. C'est (Assurbanipal) qui fit écrire les textes grammaticaux, les syllabaires et les livres expliquant les idéogrammes (en un mot, la plupart des livres d'argile formant la bibliothèque qui a été retrouvée à Ninive). Il ordonna l'exécution des listes des dieux, de leurs noms et attributions, la consignation des chants liturgiques. Nous lui devons les listes des éponymes, les tablettes astronomiques et bien d'autres inscriptions d'un ordre encore difficilement appréciable et dans lesquelles réside l'avenir de l'assyriologie [1]. »

Il nous reste d'Assurbanipal un nombre assez considérable de portraits [2]. « Il a la taille élevée, les épaules tom-

[1] J. Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, *Sujets divers d'érudition*, t. VIII, part. I, 1869, p. 569. George Smith a réuni, texte cunéiforme, transcription et traduction, toutes les inscriptions qui se rapportent à l'histoire d'Assurbanipal dans son *History of Assurbanipal*, in-4°, Londres, 1871. Voir aussi Sam. Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Assurbanipals, Königs von Assyrien (688-626 v. Chr.) nach dem selbst in London copirten Grundtext mit Transcription, Uebersetzung, Kommentar und vollständigen Glossar*, 3 fascicules in-8°, Leipzig, 1887-1889.

[2] Voir, Figure 8, le roi Assurbanipal sur son char, d'après un bas-relief du Musée assyrien du Louvre, provenant du palais de ce roi à Koyoun-



8. — Le roi Assurbanipal.

bantes, le cou dégagé, la figure d'un ovale régulier, le nez droit, le front haut, la lèvre mince et pincée et un grand air de distinction qui révèle l'intelligence et la force de volonté[1]. »

Assurbanipal passa une partie de son règne à faire la guerre en Égypte, réalisant ainsi les oracles des prophètes contre ce pays.

Avant la mort de son père, Thèbes et Memphis avaient échappé à la domination assyrienne, et étaient retombées entre les mains de Tharaka qui avait de nouveau envahi l'Égypte, à la tête d'une puissante armée. Le jeune roi de Ninive marcha aussitôt contre lui et vainquit les troupes éthiopiennes à Kar-Banit. Cette victoire assura la soumission de l'Égypte; mais quand Assurbanipal fut de retour à Ninive, les rois indigènes, à la tête desquels était Néchao, rappelèrent Tharaka, pour chasser les Assyriens. Cependant les chefs de la conjuration, Néchao de Memphis, Sarloudari de Zihan et Paqrur de Pisabti furent saisis par les généraux ninivites qui commandaient en Égypte, chargés de chaînes et envoyés à Ninive. Tharaka n'en avança pas moins; il reprit successivement Thèbes et Memphis. Un songe, dit-on, l'arrêta dans sa marche victorieuse et il retourna mourir en Éthiopie[2].

Sur ces entrefaites, Assurbanipal avait renvoyé à Saïs

djik. Voir aussi, Figure 9, p. 81, un portrait d'Assurbanipal, d'après une photographie d'une stèle du British Museum, trouvée à Babylone. Le roi porte sur la tête une corbeille d'offrandes qu'il présente au dieu Mardouk. Cf. une statuette royale portant aussi une corbeille d'offrandes, du Musée du Louvre, reproduite dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, article *Chodorlahomor*. — L'inscription de la stèle est traduite dans C. F. Lehmann, *Šamaššumukin*, 1892, part. II, p. 15-19.

[1] J. Ménant, *Remarques sur les portraits des rois Assyro-Chaldéens*, in-8°, Paris, 1882, p. 13.

[2] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édition, p. 429.

Néchao comblé d'honneurs, et en lui donnant, pour son fils aîné. Psammétique, le gouvernement d'Athribi ; mais, dans l'intervalle, une nouvelle révolution s'était accomplie en Égypte : Urdaman, fils de la femme de Tharaka, s'était emparé de Thèbes. Il vainquit les Assyriens devant Memphis, et fit périr Néchao qui tomba entre ses mains.

A la nouvelle de ces événements, Assurbanipal irrité voulut en finir avec le roi d'Éthiopie. Il revint en personne en Égypte. Le récit de sa seconde campagne a pour l'histoire sainte une importance capitale, car il résout un problème sur la solution duquel les exégètes n'avaient pu jusqu'ici parvenir à s'entendre, celui de la date de la prophétie de Nahum.

Nahum a annoncé la ruine de Ninive en quelques pages d'un style élevé et plein d'élégance, mais il n'a point daté son livre. Nicéphore [1] le fait vivre sous Phacée d'Israël ; Josèphe [2] dans la dernière partie du règne de Joatham ; le Séder Olam Rabba [3], sous le règne de Manassé ; George le Syncelle [4], également sous le règne de Manassé, en même temps que Joel, Abdias et Jonas ; Eutychius [5], longtemps après le règne de Manassé, c'est-à-dire cinq ans après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. Les critiques modernes ne sont pas moins divisés que les auteurs anciens. Les Annales d'Assurbanipal tranchent enfin le différend et mettent un terme à la discussion.

Nahum, dans un passage de sa prophétie, fait allusion, comme à un fait récent, à la destruction d'une ville d'Égypte qu'il appelle No Amon. S'adressant à Ninive, il lui dit :

1 A la fin de l'édition de Syncelle, *Chronogr.*, Bonn, 1829, t. I, p. 759.
2 *Antiq. jud.*, IX, XI, 3.
3 *Seder Olam Rabba*, édit. Meyer, p. 55 ; édit. Genebrard, in-f°, Lyon, 1608, p. 36.
4 G. Syncelle, édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 404.
5 Eutychius, *Ann.*, Migne, *Patr. gr.*, t. CXI, col. 964.



9. — Assurbanipal, d'après une stèle du British Museum.

Qui te verra, s'enfuira
Et dira : Ninive est détruite!
Qui la plaindra?
Où te chercherai-je des consolateurs?
Vaux-tu mieux que No Amon,
Assise entre les bras du Nil[1],
Entourée par les eaux,
La mer lui formait un rempart,
Les eaux lui servaient de murailles.
Kuš[2] et l'Égypte étaient sa force, sans fin,
Put et les Libyens étaient parmi ses auxiliaires[3],
Et cependant elle aussi a été emmenée captive;
Ses enfants ont été massacrés à l'angle de toutes ses places,
Ses princes ont été tirés au sort
Et ses grands ont été chargés de chaînes[4].

La ville de No Amon, ainsi maltraitée, c'est Thèbes, la capitale de la Haute Egypte. C'est encore grâce aux inscriptions assyriennes que nous connaissons certainement ce fait. Saint Jérôme a traduit No Amon, dans la Vulgate, par Alexandrie. Il savait bien qu'Alexandrie n'existait pas encore à l'époque où prophétisait Nahum, mais, ignorant où était située la ville dont parlait l'écrivain sacré, il supposa que No était une cité antique, bâtie sur l'emplacement où devait

[1] Le texte porte יארים, *Ye'ôrîm*, mot emprunté à l'égyptien *aur*, qui signifie fleuve et désigne le Nil, le fleuve par excellence. Les prophètes ont assez souvent employé cette expression. Is., VII, 18; XIX, 6, 7, 8; XXIII, 3, 10; XXXVII, 5; Jér., XLVI, 7, 8; Amos, VIII, 8; IX, 5; Ezéch., XXIX, 3, 4, 5, 10; XXIX, 9; Zach., X, 11; Ps., LXXVIII, 14; II (IV) Reg., XIX, 24. Ils avaient reçu ce nom de Moïse, Gen., XLI, 1, 2, 3, 17, 18; Exod., I, 22; II, 3; IV, 9; VII, 14, 15, 18, 19, 20, 21; VIII, 5, 7. Voir t. II, p. 587-588.

[2] L'Ethiopie.

[3] M. Oppert entend ce passage autrement, et croit que les Arabes et les Libyens, dans lesquels il voit les Carthaginois, étaient dans l'armée d'Assurbanipal. *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, *loc. cit.*, p. 641-644.

[4] Nahum, III, 7-10.

s'élever plus tard Alexandrie, ou bien un nom désignant l'Égypte tout entière[1]. Le créateur lui-même de l'égyptologie, Champollion, a cru que No Amon était Diospolis, dans la Basse Égypte[2].

Les documents cunéiformes ont résolu le problème : ils appellent Thèbes *Ni' a*[3] : c'est le même mot que No. Nahum

[1] S. Jérôme, *Epist.* CVIII *ad Eustochium*, 14, Migne, *Patr. lat.*, t. XXII, col. 890 ; *In Isaiam*, XVIII, 1, t. XXIV, col. 178 ; *In Osee*, IX, 5-6, t. XXV, col. 892 ; *In Nahum*, III, 8, col. 1260.

[2] Champollion, *L'Égypte sous les Pharaons*, t. II, p. 131-133. « La description que le prophète fait de *Naamoun*, dit-il, p. 132, convient sous tous les rapports à la Diospolis de la Basse Égypte. » Il rejette formellement Thèbes, p. 131-132.

[3] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 17; col. I, l. 90 et passim. *Ni'a* correspond à נא, *No'*. « En lisant l'orthographe de ce nom [en assyrien], dit M. Oppert, j'ai immédiatement pensé à la ville nommée, dans le prophète Nahum, נא־אמון, Nahum, III, 8, et נא, seulement, dans Jérémie, XLVI, 25, et dans Ézéchiel, XXX, 14-16. Depuis, j'ai su avec satisfaction que sir Henry Rawlinson avait déjà émis cette même idée après l'examen d'un des fragments. Sans nous arrêter d'abord à l'identification géographique, et en nous occupant des deux formes assyrienne et hébraïque, il saute aux yeux, pour tous ceux qui se sont occupés de caractères cunéiformes et de la transcription en signes anariens des mots étrangers, que le signe ordinaire de l'hiatus, , à la fin du mot, désigne une particularité de la prononciation qui, dans les langues à écriture sémitique, n'a pu être figuré que par un א, ou un *hamza*. Quant à la vocalisation des lettres נא par les Massorètes, qui ont marqué le נ par un *ḥolem* ou *ô* long, on ne devrait pas trop insister sur cette prononciation plus récente, qui a affectionné l'*ô* long dans les mots égyptiens. Nous citerons comme analogue la prononciation de *Moph*, *Noph*, Memphis ; *Ṣoan*, Tanis ; *On*, Héliopolis, égyptien *An*, copte *On* ; nous avons cité, d'ailleurs, déjà le nom de סוא, Sévé, que la Massorah vocalise *Sô*. Pour les Assyriens, la prononciation du nom était נִא, *Nî* ou נֵא, *Nê*, et il est possible que tel fut le son par lequel les Sémites désignèrent cette ville. Le א à la fin en hébreu, et le *hamza* assyrien ont été mis parce qu'une seule lettre ne pouvait constituer un mot, ni dans l'orthographe hébraïque, ni dans l'écriture phonétique des Ninivites. Les formes *Nô* et *Nî* sont donc identiques, et la ville que Nahum nomme *No-Amon* est la même

y ajoute le nom du dieu Ammon, qui y était particulièrement adoré. No Ammon signifie la ville [1] du dieu Ammon. La description que fait le prophète de cette grande cité est parfaitement exacte ; elle est même très caractéristique, car Thèbes était alors la seule ville d'Égypte située au milieu des eaux, la seule qui fût bâtie sur les deux rives du Nil [2]. Enfin les détails historiques que donne l'auteur sacré sont confirmés par Assurbanipal ; la capitale de la Haute Égypte était défendue par les Éthiopiens d'Urdaman, qui comptait aussi dans son armée des Égyptiens et des Libyens.

Voici en quels termes Assurbanipal raconte la ruine de Thèbes, à laquelle Nahum fait allusion :

61. Dans ma seconde campagne, vers l'Égypte et l'Éthiopie
62. je dirigeai ma marche. Urdaman
63. apprit les progrès de mon expédition et que j'avais franchi
64. les frontières de l'Égypte. Il abandonna Memphis et
65. pour sauver sa vie, il s'enfuit à Thèbes.
66. Les rois, les chefs et les gouverneurs que j'avais établis en Égypte
67. vinrent en ma présence et embrassèrent mes pieds.
68. Je suivis la route qu'avait prise Urdaman,
69. j'allai à Thèbes, la ville forte.
70. Il vit l'approche de ma puissante armée et il abandonna Thèbes,
71. et il s'enfuit à Kipkip. Cette ville [Thèbes]

que celle que Jérémie nomme *Nô* tout seul... Cette cité est Thebes... Thèbes était le siège de l'adoration spéciale du dieu *Amoun*, qu'Hérodote, II, 42, identifie au Zeus grec, et de même le nom que les Grecs donnèrent à la grande cité égyptienne fut Διόσπολις. » Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie*, *loc. cit.*, p. 617-620.

[1] « Thèbes, appelée *No*, *la ville* par excellence, » dit M. Mariette, *Questions relatives aux nouvelles fouilles à faire en Égypte*, 1879, p. 38.

[2] Voir Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. I, p. 175. Sur No-Ammon, voir Dümichen, *Geschichte des alten Aegyptens*, in-8°, Berlin, 1879, p. 70-76.

72. tout entière, au service d'Assur et d'Istar, mes mains la prirent;
73. l'argent, l'or, les pierres précieuses, les meubles de son palais, tout ce qu'il contenait,
74. des vêtements de laine et de lin, de grands chevaux,
75. des esclaves mâles et femelles,
76. deux obélisques élevés, couverts de belles sculptures,
77. 2,500 talents étaient leur poids, dressés devant la porte d'un temple,
78. de leur place je les enlevai et les transportai en Assyrie.
79. Un butin grand et innombrable, je l'emportai du milieu de Thèbes [1].

Une autre inscription mentionne en termes encore plus forts les ravages que les Assyriens exercèrent dans Thèbes :

74. Ils s'emparèrent en entier de la ville et la détruisirent comme une inondation [2].

Tous les commentateurs admettent que la prophétie de Nahum fut écrite peu après la prise de No Amon [3]; elle date par conséquent de l'an 664 ou 663 environ [4].

[1] Cylindre A, colonne II; G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 328-329. Cf. le cylindre de Rassam, col. II, lignes 28-48, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 166-169 et dans Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. I, p. 12-15.

[2] J. Oppert, *Mémoire, loc. cit.*, p. 601; *Keilinschriftliche Bibliothek*, note, t. II, p. 168-169.

[3] « Le grand fait historique qui devait être vivant dans le souvenir de tous les contemporains de Nahum, dit M. Oppert, n'est autre que la double prise de Thèbes par (Assurbanipal). » *Mémoire sur les rapports entre l'Égypte et l'Assyrie, loc. cit.*, p. 640-641.

[4] Oppert, *ibid.*, p. 643. — La prise de Thèbes par Assurbanipal eut lieu en 664 ou 663. « Es ist klar welch' Licht dadurch auf die Weissagung der Propheten Nahum fällt, der Nineve also den Untergang droht. Nahum, 3, 8-11. Bisher stand man diesen Worten des Propheten so rathlos gegenüber, dass man zu dem Mittel seine Zuflucht nahm, die Verse als Einschiebsel eines späteren Schriftstellers anzusehen (Hitzig, *Commentar zu den*

Après sa seconde campagne contre l'Égypte, Assurbanipal en entreprit une troisième contre Tyr. Nous ignorons s'il reçut alors le tribut du roi de Juda, mais ce qui est certain, c'est que, pour se rendre dans la vallée du Nil, dans ses expéditions précédentes, il avait dû traverser la Palestine ou passer du moins dans le voisinage. Nous savons positivement que, lors de la première guerre qu'il fit contre Tharaka, il reçut le tribut du roi de Jérusalem. Le cylindre de Rassam nous raconte que, vingt-deux rois vinrent, sur sa route, lui rendre hommage :

67. Vers l'Égypte et l'Éthiopie je dirigeai ma marche.
68. Dans le cours de mon expédition[1]
69. vingt-deux rois des bords de la mer, du milieu de la mer et de la terre ferme
70. tributaires, dépendants de moi, leur tribut considérable le portèrent
71. en ma présence et baisèrent mes pieds[2].

Un autre cylindre, malheureusement très endommagé, nous fait connaître quels étaient les vingt-deux rois qui payèrent tribut à Assurbanipal :

1. Dans le cours de mon expédition,
2. Baal, roi de Tyr,
3. Manassé, roi de Juda,
4. Kausgabri, roi d'Édom,
5. Mussuri, roi de Moab,
6. Silbel, roi de Gaza,

kleinen Propheten, 3 Aufl., p. 242 f.), es fehlte eben völlig an Nachrichten über den Untergang Thebens. » Nowack, *Assyrische-babylonische Keil-Schriften*, p. 15.

[1] D'après les tablettes K 2675 et K 228, Assurbanipal ne fit pas la campagne d'Égypte en personne.

[2] Cylindre A, colonne I; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 17-18; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 158-161.

7. Mitinti, roi d'Ascalon,
8. Ikau(?)su, roi d'Accaron,
9. Milkiasab, roi de Gebal (Byblos),
10. Yakinlu, roi d'Arvad,
11. Abibaal, roi de Samsimuruna,
12. Aminadab, roi de Bet-Ammon,
13. Achimélech, roi d'Asdod (Azot),
14. Ikistura, roi d'Idalium,
15. Pilagura, roi de Kitros,
16. Kisû, roi de Salamine (Siluâ),
17. Ituander, roi de Paphos,
18. Irisu, roi de Sole,
19. Damasu, roi de Curium,
20. Rummisu, roi de Tamissus,
21. Damusi, roi de Qartiḥadast,
22. Unasagus, roi de Lidir,
23. Puṣus, roi de Nurî,
24. en tout, 22 rois de la côte de la mer[1]

Le roi de Juda, à cette époque, était donc certainement Manassé.

A en juger par les usages des rois d'Assyrie, il est vraisemblable qu'Assurbanipal reçut encore le tribut de Manassé, quand il fit sa seconde campagne contre l'Égypte et lorsqu'il alla assiéger la ville de Tyr, mais les documents cunéiformes ne nous apprennent rien à ce sujet.

Plus tard, le fils d'Ézéchias tenta de secouer le joug ninivite. Le second livre des Paralipomènes raconte cet événement de la manière suivante :

« Manassé séduisit Juda et les habitants de Jérusalem, et il leur fit faire plus de mal que toutes les nations que Jéhovah avait exterminées devant la face des fils d'Israël.

[1] Cylindre C; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 30-32; *The Assyrian Eponym Canon*, Extract XLI, p. 143-144; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 355; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 238-241.

Et Jéhovah lui parla, ainsi qu'à son peuple, mais ils ne voulurent point l'écouter. Alors Jéhovah fit venir contre eux les princes de l'armée du roi d'Assur, et ils prirent Manassé, ils l'enchaînèrent et le lièrent et le conduisirent à Babylone. Et là, quand il fut dans l'angoisse, il pria Jéhovah son Dieu; et il fit grande pénitence devant le Dieu de ses pères, et il le pria et le conjura instamment, et il exauça sa prière, et il le ramena à Jérusalem, dans son royaume, et Manassé reconnut que Jéhovah est [le seul] Dieu[1]. »

Il n'y a point de passage de nos Saints Livres qui ait été plus attaqué dans ces derniers temps que celui que nous venons de rapporter; il n'y en a pas non plus que l'assyriologie venge et justifie d'une manière plus éclatante, quoique indirecte.

Parce que les faits racontés dans les Paralipomènes ne le sont point dans les livres des Rois, il y a des critiques qui n'ont pas craint d'avancer qu'ils étaient imaginaires[2]. On a objecté de plus que l'histoire ne parle en aucune façon de la prépondérance de l'Assyrie, à cette époque (700-650), dans l'Asie antérieure; enfin et surtout on n'a pu comprendre que Manassé fût déporté, par un roi d'Assyrie, non à Ninive mais à Babylone. « Il serait étrange, dit Graf, que le roi d'Assyrie eût fait conduire le roi vaincu de Juda, dans Babel, toujours portée à la révolte, dans Babel, qui avait essayé de faire alliance avec un des prédécesseurs de Manassé, au lieu de le faire conduire dans sa propre capi-

[1] II Chron. (Par.), xxxiii, 9-13.

[2] Gramberg, Rosenmüller, de Wette, Winer, Hitzig, K. H. Graf ont nié la réalité du fait rapporté par l'écrivain sacré; Movers, Thenius, Bertheau, Frd. Keil, Ewald ont contesté l'exactitude d'une partie des détails. Voir K. H. Graf, *Die Gefangenschaft und Bekehrung Manasse's*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1859, p. 468-469. Cf. J. Halévy, *Manassé, roi de Juda, et ses contemporains*, dans la *Revue des études juives*, janvier-mars 1881, t. ii, p. 1-14.

tale[1]. » Ce que le rationaliste ne peut comprendre, l'histoire, désormais connue, l'explique de la manière la plus simple et la plus naturelle, comme nous allons le voir.

Contrairement aux assertions des critiques qui attaquent le passage des Paralipomènes, il est constaté d'abord, par les inscriptions cunéiformes, ainsi que nous l'avons raconté plus haut, qu'Assaraddon, vers la fin de son règne, dominait sur toute la Syrie et sur l'Égypte[2]. Nous avons déjà rencontré le roi Manassé nommé parmi les rois tributaires d'Assaraddon[3]. Il fut également tributaire de son fils Assurbanipal. La liste que nous avons reproduite tout à l'heure[4] énumère, en effet, parmi les vingt-deux rois qui baisèrent les pieds d'Assurbanipal, *Mi-na-si sar Ya-u-di*, c'est-à-dire « Manassé, roi de Juda. »

Cette liste, comme nous l'avons remarqué, est des premières années d'Assurbanipal, car elle se rapporte à la première campagne d'Égypte qui eut lieu bientôt après son avènement au trône. Nous y retrouvons, parmi les noms qui sont conservés, la plupart de ceux qui se lisent déjà sur la liste d'Assaraddon[5].

Les faits auxquels fait allusion l'auteur des Paralipomènes se passèrent plus tard : probablement vers l'époque de la

[1] K. H. Graf, *Theologische Studien und Kritiken*, 1859, p. 472.

[2] K. H. Graf, dans ses attaques contre la captivité de Manassé, niait qu'Assaraddon eût fait une campagne en Palestine. K. H. Graf, *Theologische Studien und Kritiken*, 1859, p. 473. Nous avons vu, p. 70-71, comment les inscriptions prouvent qu'il se trompe.

[3] Voir plus haut, p. 71, ligne 13. Avant le déchiffrement des inscriptions cunéiformes, plusieurs défenseurs des Livres Saints, comme Hävernick, Keil, plaçaient la captivité de Manassé sous Assaraddon, à cause de I Esdras, IV, 2; mais les faits de l'histoire d'Assurbanipal qui nous ont été révélés ne permettent guère de douter que cet événement n'ait eu lieu sous son règne et non sous celui de son père.

[4] Voir plus haut, p. 87-88.

[5] Voir plus haut, p. 71.

révolte de Samassumukin[1], appelé par Eusèbe Sammughès, par Ptolémée Saosduchin[2]. C'était le plus jeune frère d'Assurbanipal, et il était vice-roi de Babylone[3]. Il voulut supplanter son aîné et, grâce à ses agissements et à ses intrigues, depuis Gygès, roi de Lydie, jusqu'à Psammétique, roi d'Égypte, presque tous les vassaux de l'Assyrie, la Phénicie, le Hauran, l'Arabie, le pays des Philistins, se soulevèrent dans l'Asie antérieure, comme nous le verrons plus longuement au chapitre suivant.

Manassé dut prendre part à ce mouvement général ou au moins prêter l'oreille aux propositions de révolte, et Assurbanipal, en ayant été instruit, le fit conduire prisonnier à Babylone, pour l'empêcher de mettre à exécution ses projets de défection et pour le punir de ses velléités d'indépendance. Les inscriptions du roi d'Assyrie sont suffisamment explicites sur ce point :

27. ..... Samassumukin,
28. mon frère infidèle, qui ne garda pas mon obéissance,
29. les hommes d'Accad, de Chaldée, d'Aram et de la côte de la mer,
30. d'Aqaba à Babsalimitu,
31. [qui étaient] tributaires et dépendants de moi, il les fit révolter contre ma main.

[1] G. Smith appelait Saulmugina le frère d'Assurbanipal qu'on appelle maintenant Samassumukin. Sur ce nom, voir F. Hommel, *Die semitischen Völker*, 1883, p. 506; Frd. Delitzsch, *Assyrische Lesestücke*, 3e édit., in-f°, Leipzig, 1885, *Schrifttafel*, n° 44, p. 8.

[2] Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVI, 1872, p. 127; Sayce, *Critical Examination of Isaiah* XXXVI-XXXIX, dans *The Theological Review*, 1873, p. 29-30.

[3] Son histoire a été publiée, en partie, d'après les textes originaux par C. F. Lehmann, *Šamaššumukin, König von Babylonien (668-648 v. Chr.). Inschriftliches Material über den Beginn seiner Regierung grossentheils zum ersten Male herausgegeben*, in-4°, Leipzig, 1892 (t. VIII de l'*Assyrische Bibliothek*).

32. Et Ummanigas le fugitif, qui avait accepté
33. le joug de ma royauté, lequel dans Élam
34. j'avais constitué roi, et les rois de Guti,
35. de la terre de Syrie et d'Éthiopie,
36. que, par le commandement d'Assur et de Beltis, mes mains tenaient;
37. eux tous, contre moi il fit révolter, et
38. avec lui ils firent leur bouche [ils s'entendirent ensemble][1].

Par pays de la mer, il faut entendre le pays des côtes de la Méditerranée, la Phénicie et la Palestine, Juda compris.

Dans une autre inscription, Assurbanipal s'exprime ainsi :

32. Les hommes d'Akkad, d'une partie de la Chaldée, d'Aram
33. et du pays de la mer que Samassumukin avait appelés...,
34. s'entendirent pour marcher en avant;
35. ils se soulevèrent contre moi. Conformément à la parole d'Assur et de Beltis
36. et des autres grands dieux (en qui j'avais placé) ma confiance je les soumis;
37. je leur imposai le joug d'Assur qu'ils avaient secoué;
38. des gouverneurs et des chefs établis par mes mains
39. je plaçai au-dessus d'eux.
40. Je leur prescrivis les principaux ordres et commandements d'Assur et de Beltis,
41. ainsi que des (autres) dieux d'Assyrie.
42. Contributions et tribut (redevable) à ma souveraineté[2],
43. pour leur terre, une somme non diminuée, je leur imposai.

Par l'Éthiopie, dont parle le premier fragment que nous avons rapporté, il faut entendre l'Égypte et l'Éthiopie réu-

[1] Cylindre A, colonne IV; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 154-155; *Assyrian Discoveries*, p. 338. Cf. cylindre de Rassam, col. III, lignes 96-106; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 184-185; Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. I, p. 26-29.

[2] Smith, *History of Assurbanipal*, p. 169; Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 241-242.

nies, et, d'après George Smith, son roi Psammétique, *Pi-sa-milki;* et l'on ne saurait douter que Manassé ne fût du nombre des rois révoltés de la terre d'Aharri. Peut-être ne fut-il point en état de mettre ses plans de défection à exécution, mais il les avait au moins tramés. Cela se passait en 647 ; sa déportation eut donc probablement lieu la même année ou l'année suivante, 647 ou 646 [1].

Mais pourquoi Manassé est-il conduit à Babylone et non point à Ninive? Pour une raison bien simple : parce qu'Assurbanipal était alors à Babylone. Il crut d'ailleurs sans doute d'une bonne politique de montrer aux rebelles, par l'exemple du roi de Juda, comment il savait châtier ceux qui secouaient son joug. Lorsque Assurbanipal eut mis fin au règne de son frère, c'est-à-dire, d'après le canon de Ptolémée [2], en 647, il prit lui-même le titre du roi de Babylone. « Après Samugès, dit Polyhistor, dans la *Chronique arménienne* d'Eusèbe, Sardanapale (Assurbanipal) régna sur les Chaldéens vingt et un ans [3]. » Ce fait est mis hors de doute par un cylindre de ce roi, daté du nom d'un magistrat de Babylone, Samas-danin-a-ni, ce qui implique une occupation de quelque durée de la ville de Babylone. Bien mieux, une tablette datée de « Érech, au mois de Nisan, le 20e jour, la 20e année d'Assurbanipal [4], » prouve que ce prince a été au moins 20 ans roi de Babylone. Polyhistor attribue, en effet, 21 ans de règne et le canon de Ptolémée, 22, à Kineladan. Or Kineladan n'est autre qu'Assurbanipal [5], par corruption de l'un des noms de ce roi,

1 G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 66, 28. M. Oppert soutient le contraire, dans le *Journal asiatique,* 1872, p. 12-13.

2 Voir notre t. I, p. 570; cf. p. 569 (colonne IV, ligne 22, Kandalanu).

3 Eusèbe, *Chron.*, l. I, c. V, n. 3, Migne, *Patrol. gr.*, t. XIX, col. 119.

4 G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 324.

5 *Ibid.*, p. 323. Voir les preuves de cette identification, données par E. Schrader, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen*

Sin-inaddina-habal, « Sin (le dieu Lune) a donné un fils. » Il ne nous est donc plus permis de nous étonner que le roi de Ninive ait séjourné à Babylone, qu'il y ait reçu des ambassades et y ait fait conduire des prisonniers.

Ce que l'on juge le plus invraisemblable dans le récit de la captivité de Manassé, c'est qu'il ait été emmené chargé de chaînes et qu'ensuite il ait été de nouveau placé sur le trône. Qu'on lise les lignes suivantes :

> 45. Sarludari [roi de Zihinu (Péluse?)] et Nikkù [Néchao, roi de Memphis], ils prirent, et avec des liens de fer et des chaînes de fer ils lièrent leurs mains et leurs pieds[1].

Gesellschaft, t. XXVI, 1872, p. 166. Elle est contestée par J. Oppert, *La vraie personnalité et les dates du roi Chiniladan*, dans la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, t. I, 1884, p. 1-11. Voir de nouveaux arguments d'E. Schrader, en faveur de son opinion, *Kineladan und Assurbanipal*, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, t. I, juillet 1884, p. 222-232. Cf. notre t. III, p. 505.

[1] D 2675 et K 228, dans G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 43-44. Cf. *ibid.*, p. 25-26; Cylindre de Rassam, I, 130-131, A. Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. I, p. 10. Graf a voulu se servir des mots « ils lièrent avec des fers » employés par les Paralipomènes au sujet de Manassé, pour nier la vérité de l'événement, *Th. Studien*, 1849, p. 491. On voit combien il a été malheureux dans le choix de ses preuves. Les Annales d'Assurbanipal sont pleines de traits semblables :

> 111. Dunan et Samgun (de Gambul),
> 112. les ennemis de ma royauté,
> 113. dans de fortes chaînes de fer et dans des liens de fer,
> 114. je liai leurs mains et leurs pieds.

Cylindre A, col. III, G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 113. Cf. K 2637, lignes 47-48, A. Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. III, p. 2.

On lit sur la tablette K 2637 :

> 1. Dunan, fils de Belbasa,
> 2. vivant, à la main, je pris.
> 3. Nos soldats dans les liens le mirent et
> 4. à Ninive en ma présence ils l'envoyèrent.

· G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 148.



10. — Traitement infligé aux prisonniers de guerre.

Ces chaînes de fer, les monuments figurés nous permettent de les voir encore de nos yeux : un bas-relief nous représente un roi d'Assyrie ayant devant lui des prisonniers, dont les pieds et les mains sont enchaînés ; il crève les yeux à l'un d'entre eux [1].

Ce sont les généraux assyriens qui avaient pris les princes d'Égypte :

32. Ces rois qui avaient conçu de mauvais desseins
33. contre l'armée d'Assur, vivants, à Ninive,
34. en ma présence, ils amenèrent [2].

Comment est traité Néchao, qui avait entraîné dans la révolte tous les princes égyptiens, après qu'il a été conduit dans la capitale de l'Assyrie ?

52. A Néchao, le tributaire qui dépendait [de moi, que le père qui m'avait engendré] à la tête du royaume avait placé, à Kar-bel-matati [Saïs],

[1] Voir, Figure 10, d'après Botta, *Monument de Ninive*, *Khorsabad*, t. II, pl. 118. Le roi qui crève ainsi les yeux à des prisonniers et leur a mis un mors à la bouche est Sargon. — On peut voir d'autres personnages les pieds et les mains enchaînés, *ibid.*, t. I, pl. 82 ; les pieds enchaînés et une chaîne aux lèvres, pl. 83. Des débris de ces chaînes de fer ont été retrouvés dans les ruines du palais de Sargon à Khorsabad. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 481.

[2] Cylindre A, col. II, *ibid.*, p. 27. Cf. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 44 ; p. 33. Cf. Cylindre de Rassam, col. II, lignes 5-7, A. Smith, *Asurbanipal*, t. I, p. 12-13. Les Annales d'Assurbanipal nous offrent plusieurs autres exemples de rois enchaînés et conduits au roi, Cylindre A, colonne VIII :

16. Dans les chaînes je le mis [Vaitéh, roi d'Arabie vaincu], et avec les *asi* et les chiens,
17. je le liai et je le fis garder
18. dans la grande porte au milieu de Ninive.

Le même traitement est infligé à Ammouladi, roi de Cédar, *ibid.*, lignes 28-29, et Cylindre B, colonne VIII, lignes 40-44 ; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 261, 262 et 289.

53. faveur je lui accordai, et une alliance avec lui je fis.
54. Les observances des dieux, plus fortes qu'auparavant [je fis rétablir et lui] je renvoyai.
55. Son cœur je fis réjouir, et des vêtements [précieux] sur lui je plaçai et des
56. ornements d'or; son image royale je fis pour lui;
57. des anneaux d'or j'attachai à ses pieds :
58. une épée, dont le fourreau était d'or, la gloire de mon nom,... je lui donnai;
59. des chars, des chevaux et des mules pour son royaume je lui destinai.
60. Mes généraux comme gouverneurs en Égypte avec lui j'envoyai.
61. Au lieu où le père qui m'avait engendré, à Ṣaïs, qui est appelée Kar-bel-matati,
62. lui avait constitué un royaume, à son district, je le rétablis.
63. Bienfaits et faveurs, au delà des bienfaits du père qui m'avait engendré, je lui fis rendre et je lui donnai
64. et à Nabusezibani, son fils, à Hatḫariba
65. dont le nom est Limir-patesi-Assur, un royaume je lui constituai [1].

Quel est celui qui traita de la sorte le roi d'Égypte, Néchao, et le combla ainsi d'honneurs, après l'avoir fait charger de fers? C'est précisément Assurbanipal. Qui pourrait donc s'étonner maintenant qu'il ait traité de la même manière le roi de Juda, Manassé?

Ainsi, tout ce que nous savons d'Assurbanipal confirme d'une manière frappante, quoique indirecte, ce que nous raconte le second livre des Paralipomènes au sujet de la déportation de Manassé à Babylone et de sa restauration sur le trône de Jérusalem.

[1] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 45-46. Cf. p. 27-29. Voir aussi Cylindre de Rassam, II, 8-19, A. Smith, *Asurbanipal*, t. I, p. 12-13.

CHAPITRE V.

JUDITH ET HOLOPHERNE.

On peut placer avec vraisemblance sous le règne d'Assurbanipal, pendant la captivité de Manassé à Babylone, l'expédition d'Holopherne[1] contre la Palestine et l'histoire de Judith[2]. C'est la date que paraît assigner à ces événements l'étude comparée du livre même de Judith et des documents cunéiformes.

La campagne contre Israël a lieu, en effet, après la ruine du royaume des dix tribus, c'est-à-dire après Sargon, puisqu'il n'y a plus de roi de Samarie, et que Béthulie, dans le voisinage de la plaine d'Esdrelon, reconnaît le pouvoir du grand prêtre de Jérusalem[3]. Elle est, de plus, antérieure à la captivité de Babylone et à la chute de Ninive, car les Juifs craignent que le général ennemi ne renverse le temple de Jérusalem[4]. Or, le Temple fut détruit par Nabuchodonosor, roi de Babylone, et quand celui-ci accomplit son œuvre

[1] Nous n'avons pas à nous occuper ici de toutes les hypothèses qu'on a émises sur Holopherne; elles sont sans nombre. Une des dernières est celle de M. E. L. Hicks, *Judith and Holofernes,* dans le *Journal of Hellenic Studies,* 1885, t. VI, p. 261-274; il suppose que c'est Oropherne II, roi de Cappadoce qui monta sur le trône en 158 ou 157 avant J.-C. Mais ce que nous savons sur ce roi, ne s'accorde pas avec les événements dont on va voir le récit.

[2] Sur tout ce qui regarde l'histoire de Judith et ses rapports avec l'histoire générale de l'Orient, voir A. Delattre, S. J., *Le peuple et l'empire des Mèdes*, in-4°, Bruxelles, 1883, p. 148-161, et *Le livre de Judith, étude critique et historique*, in-8°, Paris, 1884; G. Brunengo, *Il Nabucodonosor di Giuditta,* in-12, Rome, 1888.

[3] Judith, IV, 5, 7. Depuis la prise de Samarie, les Israélites du nord s'étaient de nouveau unis à leurs frères de Juda, II Par., XXX, 10-12, 18.

[4] Judith, IV, 2. Voir aussi, IV, 9.

de dévastation, le royaume d'Assyrie n'existait plus, sa capitale n'était qu'un monceau de ruines. L'Assyrie était, au contraire, à l'apogée de sa puissance, au moment où l'un de ses généraux fit contre l'Asie occidentale les guerres que nous raconte le livre de Judith.

C'est donc certainement entre le règne de Sargon et celui du dernier roi de Ninive qu'eut lieu l'expédition d'Holopherne. Mais nous pouvons préciser davantage et la fixer avec probabilité à l'époque d'Assurbanipal[1].

Lorsque le général assyrien envahit la Palestine, il n'y avait point de roi à Jérusalem. Dans la période que nous venons de déterminer, le peuple de Dieu s'est trouvé un seul moment sans roi : c'est pendant que Manassé était retenu prisonnier à Babylone. C'est donc pendant la captivité de ce prince que Béthulie a dû être assiégée. Nous avons vu, dans le chapitre précédent[2], que cet événement eut lieu sous le règne d'Assurbanipal, à l'occasion de la révolte de tous les tributaires assyriens, soulevés contre le roi de Ninive par les excitations du frère d'Assurbanipal, Samassumukin, qui gouvernait alors Babylone et voulut se rendre indépendant.

Les détails de l'histoire de cette révolte, tels qu'ils nous sont révélés par les documents cunéiformes, éclaircissent d'une manière frappante le livre de Judith et c'est ce que nous avons principalement à montrer ici[3].

[1] Nicolas Serarius, S. J., dans son commentaire de Judith, avait déjà soutenu à la fin du xv[e] siècle, que le roi de Ninive qui envoya Holopherne contre la Palestine était un fils d'Assaraddon : « Fuit iste Nabuchodonosor Assaradonis liberorum quispiam. » Il était arrivé à ce résultat par ses calculs chronologiques. *Commentarii in sacros Bibliorum libros Tobiæ, Judith, Esther, Machabæorum*, in-f°, Paris, édit. de 1611, p. 231.

[2] Voir plus haut, p. 91. — Voir, Figure 11, Assurbanipal à cheval, d'après un bas-relief de Ninive, conservé aujourd'hui au British Museum.

[3] C'est à M. Robiou (1818-1894), professeur d'histoire à la Faculté de Rennes, que revient le mérite d'avoir signalé le rapport qui existe entre les Annales d'Assurbanipal et les premiers chapitres du livre de Judith, dans un mémoire lu à l'Institut, devant l'Académie des Inscriptions et

11. — Assurbanipal à cheval.

En racontant l'histoire de Manassé nous avons déjà dit quelques mots des faits auxquels fait allusion le livre de Judith : nous devons les exposer maintenant d'une manière plus complète.

Dans les premières années de son règne, Assurbanipal avait affermi sa puissance sur toute l'Asie occidentale. Avant même la mort d'Assaraddon, il avait fait une campagne en Égypte; il avait de nouveau porté ses armes dans la vallée du Nil[1]. Il avait imposé son joug à Tyr, comme nous le lisons dans ses Annales :

84. [Dans] ma [troisième campagne], contre Baal, roi de Tyr,
85. je marchai, lequel ma volonté royale
86. méprisa et il n'écouta pas les paroles de mes lèvres.
87. Des tours autour de lui j'élevai; (b... son peuple, je fortifiai, la garde)
88. sur mer et sur terre; ses routes, je pris; [b ses issues je fermai; l'eau de la mer, pour conserver leurs vies, burent leurs bouches; à l'aide d'un fort blocus... je les assiégeai]
89. leurs esprits j'humiliai et je les fis évanouir;
90. à mon joug je les fis se soumettre;
91. la fille issue de lui et les filles de ses frères
92. pour femmes il amena en ma présence.
93. A Yahimélek, [son] fils, la soumission du pays...
94. il donna pour me rendre obéissance.
95. Sa fille et les filles de ses frères
96. avec leurs riches dots, je reçus.
97. Faveur je lui accordai et le fils issu de lui,
98. je lui rendis et lui donnai[2].

Belles-Lettres. Il a été publié dans la *Revue archéologique* et à part, en 1875; sous ce titre : *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal.*

[1] Voir plus haut, p. 79.

[2] Cylindre A, colonne II; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 58-60; Cylindre de Rassam, II, 49-62; A. Smith, *Asurbanipal*, t. I, p. 14-17.

Effrayés par l'exemple de Tyr, tous les royaumes voisins s'étaient également soumis à Assurbanipal : vingt-deux rois des bords de la Méditerranée, comme nous l'avons vu déjà [1], lui avaient payé tribut. Jamais monarque assyrien n'avait atteint un si haut degré de puissance. C'est peu après ce moment que commence le récit du livre de Judith.

Il s'ouvre par le tableau historique de l'état de l'Asie occidentale, que l'écrivain sacré doit présenter au lecteur pour qu'il puisse comprendre les grands événements qui vont lui être racontés.

Elle vient de se soulever comme un seul homme contre le despotisme de l'Assyrie. De l'Asie Mineure aux frontières de l'Éthiopie, tous les peuples courbés sous le joug de Ninive ont refusé de payer le tribut qui leur a été imposé. Ils ont saisi le moment où leur vainqueur est occupé au loin, à l'est, par une guerre contre les Mèdes, pour tenter de recouvrer leur indépendance. L'occasion paraît propice, mais leur ennemi a bientôt triomphé des Mèdes et peut, par conséquent, tourner toutes ses troupes contre les confédérés des bords de la Méditerranée.

C'est après avoir fait ses campagnes contre l'Égypte, et reçu les tributs de l'Asie occidentale [2], qu'Assurbanipal fit la guerre contre Ahséri, roi de Minni [3], et contre un chef des Mèdes :

43. Dans ma quatrième campagne, je rassemblai mon armée,
44. contre Ahséri, roi de Minni, je marchai.....
49. Au milieu de Minni j'entrai et je marchai victorieusement;
50. ses villes grandes et petites, qui étaient sans nombre,
51. jusqu'au milieu d'Izirtu, je les pris;
52. je les renversai, je les détruisis, et j'y mis le feu. Hommes, chevaux,

[1] Voir plus haut, p. 87-88.
[2] Voir plus haut, p. 87-88.
[3] Voir le récit de la guerre contre Minni, dans Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 259-260; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 84.

53. ânes, bœufs et brebis, du milieu de ces
54. villes j'enlevai et comme butin je comptai.
55. Ahséri des progrès de mon expédition fut instruit et
56. il abandonna Izirtu, sa capitale;
57. à Istatti, sa forteresse, il s'enfuit et
58. il prit refuge. Ce pays je pris,
59. sur [un espace de] quinze journées [de marche], je le dévastai [1].

Plus loin, Assuṛbanipal raconte sa campagne contre un chef mède, Birizḥadri, dont le nom n'est pas sans quelque ressemblance avec celui d'Arphaxad [2].

102. En ces jours, Birizḥadri, chef de la Médie,
1. Sariti et Pariza, fils de Gagi [Gog ?],
2. un chef des Saḥa [Scythie], qui avaient rejeté le joug de ma domination,
3. 75 de leurs places fortes je pris, j'emportai leurs dépouilles;
4. eux-mêmes, vivants, je pris
5. et les amenai à Ninive, la ville de ma domination [3].

[1] Cylindre A, colonne III; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 84-86. Cf. p. 91, l. 39-42; p. 92, l. 50-52. Cylindre de Rassam, II, 126-III, 3, A. Smith, *Assurbanipal*, t. I, p 20-23.

[2] Judith, I, 1. Il ne faut pas oublier, dans tout ce qui va suivre, que les noms propres étrangers, contenus dans le livre de Judith, sont la plupart altérés, comme le prouve la comparaison de la version latine avec la version grecque.

[3] Cylindre A, col. III-IV; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 97; *Keilinschr. Bibl.*, t. II, p. 178. « L'épisode de Birizḥadri a-t-il quelque rapport avec les événements [du 1er chapitre de Judith]? demande M. Robiou. L'on ne peut énoncer ici que de très douteuses conjectures. Il faut les énoncer cependant, quand on traite une question nouvelle où, avec des documents nouveaux, tous les éléments possibles de solution doivent être indiqués. — Birizḥadri est écrit avec cette orthographe :

Bi- ri- iz- ḥa- ad- ri.

Or si, comme nous l'apprend Hérodote, Phraortes était petit-fils d'un autre Phraortes, qui, père du grand Deiokès, pouvait être considéré comme l'auteur de la dynastie, et si, comme le pense Rawlinson, la forme

C'est sans doute, comme nous l'avons dit, pendant qu'Assurbanipal était occupé à faire la guerre contre les Minniens et les Mèdes que son frère Samassumukin, qui avait formé le projet de se rendre indépendant, souffla à tous les tributaires de l'Assyrie, habitant les bords de la Méditerranée, des pensées de rébellion.

Assurbanipal nous apprend expressément que son frère Samassumukin fit révolter contre lui ses tributaires de l'Asie occidentale.

27. Et lui, Samassumukin,
28. mon frère infidèle, qui ne garda pas mon obéissance,
29. les hommes d'Accad, de Chaldée, d'Aram [*Aramu*], et des bords de la mer,
30. depuis Akaba [*Aqaba*] jusqu'à Babsalimitu,
31. tributaires dépendant de moi, il les fit se révolter contre moi.
32. Et Ummanigas le fugitif, qui avait accepté
33. le joug de ma royauté, lequel dans Élam
34. j'avais établi roi, et les rois de Guti [les Arabes bédouins],
35. Aḥarri [la Syrie] et Miluhê [l'Égypte et l'Éthiopie],
36. que, par le commandement d'Assur et de Beltis, mes mains tenaient,
37. eux tous, contre moi il fit révolter, et
38. avec lui ils firent leurs bouches [s'entendirent] [1].

Phraazad est le patronymique dérivé de Fravartis ou Fraurtish (véritable forme du nom de Phraortes), le nom transcrit, abstraction faite de la dernière syllabe, représente réellement le personnage en question désigné par son nom patronymique. » *Deux questions de chronologie et d'histoire*, p. 28-29. — Sur la plaine de Ragau, Judith, I, 6, Vulgate, où le roi assyrien bat Arphaxad, voir *ibid.*, p. 7. La version syriaque, Judith, I, 5 (Walton, *Biblia Polyglotta*, t. IV, p. 64), lit Dura, ܕܘܪܐ, au lieu de Ragau. Assurbanipal, dans une de ses guerres contre les Élamites, parle d'une place appelée Duran, située au nord-est de l'Assyrie, près de la frontière d'Élam, en faveur de qui il fit une campagne, pour la défendre contre les incursions des habitants de Karbit. Voir K 2675, verso, l. 10, G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 81; Id., *Assyria*, p. 149-150.

[1] Cylindre A, colonne IV; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 154-155; *Keilinschriftliche Bibliothek*, col. III, lignes 96-106, p. 184-185.

Le tableau que nous présente le livre de Judith est le même, à cela près qu'il passe sous silence la révolte des peuples éloignés de la Palestine, à l'est ou au nord de l'Assyrie. « Nabuchodonosor [1], roi des Assyriens, dit le texte grec, envoya chez les Perses [les Élamites] [2] et chez tous les peuples de l'Occident qui habitaient la Cilicie, Damas, le Liban, l'Anti-Liban, et toutes les provinces maritimes, et le mont Carmel, et Galaad, et la haute Galilée et la grande plaine d'Esdrelon, et toutes les villes de Samarie, et les rives du Jourdain jusqu'à Jérusalem, et la Béthanie et Chellus et Cadès, et les bords du fleuve d'Égypte et Taphnès et Ramsès et toute la terre de Gessen, jusqu'au delà de Tanis et de Memphis, et toute l'Égypte jusqu'aux frontière de l'Éthiopie [3]. »

Nous rencontrons plus loin [4], dans le même livre de Judith, parmi les peuples révoltés contre le roi d'Assyrie, les Arabes bédouins dont parle le cylindre d'Assurbanipal et qui ne sont pas mentionnés dans ce passage.

Quant aux peuples nommés par le livre de Judith et qui ne figurent pas dans l'énumération cunéiforme que nous avons rapportée, c'est-à-dire les Ciliciens et les Lydiens [5], on les trouve indiqués ailleurs dans les Annales d'Assurbanipal, et avec cette circonstance remarquable que les Ly-

1 Le roi d'Assyrie est appelé Nabuchodonosor dans tout le livre de Judith, soit parce qu'Assurbanipal avait pu prendre ce nom, après être devenu roi de Babylone, soit plutôt parce que son nom, inconnu d'ailleurs dans la Bible, a été changé par les copistes.

2 Le nom des Perses ne se lit ni dans la Vulgate, ni dans le syriaque. S'il n'est pas interpolé, il désigne sans doute les Élamites parce que les Perses s'établirent plus tard dans l'Élam. Les Élamites se révoltèrent en effet contre Assurbanipal en même temps que les peuples de l'Asie occidentale, comme nous venons de le voir dans l'inscription d'Assurbanipal.

3 Judith, I, 7-10, texte grec.

4 Judith, II, 23, 26, texte grec.

5 Judith, II, 23, texte grec.

diens n'avaient été soumis que de son temps au joug de Ninive. Comme la faiblesse de ses successeurs ne permet guère de supposer qu'ils aient pu porter leurs armes en Asie Mineure, dès lors qu'Assurbanipal nous assure qu'il est le premier à qui la Lydie ait rendu obéissance, nous avons dans ce fait une preuve nouvelle que les événements racontés dans le livre de Judith se sont passés du temps de ce monarque.

Voici ce qu'il nous dit de ces deux contrées :

110. Sudasarmi de Cilicie (Ḥi-lak-ka-ai)
111. qui, aux rois mes pères ne s'était pas soumis
112. et n'avait pas fait leur volonté,
113. la fille issue de lui avec beaucoup de
114. présents, pour femme,
115. à Ninive il [m']amena, et il embrassa mes pieds [1].

La révolte de la Cilicie, dont parle le livre de Judith, est postérieure à l'événement raconté dans ce passage [2].

[1] Cylindre A, colonne II ; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 61-62.

[2] « La Cilicie, dit Sir Henry Rawlinson, est mentionnée pour la première fois dans les inscriptions cunéiformes vers l'an 711 avant J.-C. Sargon, la neuvième année de son règne, avait envoyé une expédition contre Ambris, fils de Kouliya, qui était le chef héréditaire de Tubal (versant méridional de Taurus), et à qui, est-il dit, à une époque antérieure, le monarque assyrien avait concédé le pays de Cilicie (Khilak) comme dot de sa fille Maruk. Ambris, semble-t-il, sans égard pour cette alliance et pour la faveur que lui avait témoignée Sargon, avait entretenu des relations avec les rois de Mersak et de Vararat (Meschech et Ararat ou les Mosques et l'Arménie), lesquels s'étaient révoltés contre l'Assyrie; c'est ainsi qu'il s'attira l'inimitié du grand roi. Sa ville principale, Bit-Burutas, fut prise et saccagée, lui-même emmené prisonnier à Ninive et des colons assyriens envoyés dans son pays. — Sous le règne de Sennachérib, vers 701 avant J.-C., la Cilicie se révolta de nouveau ; elle fut vaincue et un grand nombre de ses habitants furent transportés à Ninive pour y travailler à construire, avec les captifs chaldéens, araméens, sy-

Ce qu'Assurbanipal nous dit de la Lydie est plus détaillé et plus complet :

5. Gygès (Gugu), roi de Lydie (Lu-ud-di),
6. pays qui est de l'autre côté de la mer, endroit éloigné,
7. dont les rois mes pères, n'avaient pas entendu prononcer le nom;
8. le bruit de ma grande puissance dans un songe lui fut rapporté par Assur, le dieu qui m'a fait,
9. ainsi : « Le joug...
10. en souvenir..., »
11. le jour [où il vit] ce songe,
12. son messager [il envoya, pour demander son amitié.]
13. Ce songe [qu'il vit],
14. par la main de son envoyé il m'envoya, et il [me le] répéta.
15. A partir du jour où il prit le joug de [ma royauté],
16. les Cimmériens [Gi-mir-(ra)-ai], dévastateurs de [son] peuple,
17. qui ne craignaient pas mes pères
18. et moi, et ne prenaient pas le joug de ma royauté, il les soumit
19. au service d'Assur et d'Istar, les dieux, mes seigneurs.
20. Du milieu des chefs des Cimmériens, qu'il avait pris,
21. 2 chefs dans de fortes chaînes de fer et des liens de fer
22. il lia, et avec de nombreux présents,
23. il les fit conduire en ma présence.
24. Ces ambassadeurs que, pour demander mon amitié,
25. il avait constamment envoyés, opiniâtrément il cessa d'envoyer.

riens et arméniens, ce fameux palais dont les ruines ont été récemment fouillées à Koyoundjik. — Assaraddon, à son tour, attaqua de nouveau la Cilicie, vers 685 avant J.-C., prit et pilla vingt-et-une villes importantes de cette contrée. Il est dit dans ce passage que la Cilicie est une région boisée et montagneuse au-dessus de Tabal (le Tubal de la Bible)... Le fils d'Assaraddon, environ dix ans après, paraît avoir ravagé la Cilicie pour la quatrième fois, avant d'attaquer Aradus. » Dans G. Rawlinson's *Herodotus*, 2e édit., 1862, t. I, p. 169.

26. Comme la volonté d'Assur, le dieu qui m'a fait, il avait méprisée,
27. à sa propre puissance il se confia, et il endurcit son cœur.
28. Ses troupes, au secours de Psammétique, [roi] d'Égypte,
29. qui avait secoué le joug de ma domination, il envoya et
30. j'entendis [cela] et je priai Assur et Istar,
31. ainsi : « Qu'il soit renversé devant ses ennemis et
32. qu'ils emportent son cadavre[1] ! » Quand ainsi Assur
33. j'eus prié, il m'exauça. Devant ses ennemis, son cadavre
34. fut jeté et ils emmenèrent captifs ses serviteurs.
35. Les Cimmériens que, par la gloire de mon nom, il avait battus,
36. le vainquirent et ravagèrent toute sa terre. [Ardys], son fils,
37. s'assit sur son trône[2].

Dans ce remarquable passage, la coalition de la Lydie avec l'Égypte, et par conséquent avec toute l'Asie occidentale, est formellement mentionnée.

Les documents cunéiformes et le livre de Judith nous présentent donc un tableau semblable de la révolte contre le roi d'Assyrie.

Une insurrection aussi formidable ne pouvait qu'inspirer à Assurbanipal les plus vives inquiétudes. Il envoya d'abord une sorte de sommation à tous les peuples révoltés de rentrer sous son obéissance. Les envoyés étaient probablement porteurs d'un écrit conçu dans le genre de celui que nous allons rapporter et qui a été retrouvé dans sa bibliothèque; c'est un exemplaire d'une proclamation adressée par Assurbanipal aux habitants des bords du golfe Persique :

1. Ordonnance du roi aux hommes de la côte de la mer,
2. aux hommes de la mer et aux fils de mes serviteurs.

[1] Pour qu'il soit privé de sépulture. Voir A. Delattre, *Le livre de Judith*, p. 14.

[2] Cylindre A, colonne III; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 64-67. Cf. les répétitions, p. 71-72, 73-75.

3. Paix à vos cœurs;
4. portez-vous bien!
5. Je veille attentivement,
6. par mes yeux, sur vous,
7. et de la transgression de Nébobelzikri,
8. ... entièrement
9. je vous ai séparés. Maintenant
10. Belibni, mon serviteur, mon envoyé,
11. pour aller devant, pour être sur vous,
12. je vous envoie.

Le reste est mutilé. Cette proclamation porte la date : « Mois d'Iyar, 5e jour, éponyme Belharransadua[1]. »

La sommation d'Assurbanipal aux tributaires de l'Asie occidentale fut sans résultat. Il fallut donc recourir à la force pour les plier de nouveau sous le joug. Le roi ne pouvant se mettre lui-même à la tête des troupes chargées d'opérer à l'ouest les confia à Holopherne. Nous savons par ses Annales qu'il fit faire par ses généraux plusieurs de ses guerres :

11. mes généraux, les chefs au-dessus d'eux, j'envoyai, et Karbat ils prirent et ils emmenèrent son peuple[2].

1. Le général d'Assurbanipal, roi d'Assyrie,
2. que, avec Ummanigas, fils d'Urtaki, roi d'Élam,
3. le fugitif, qui avait accepté le joug de mon royaume, j'envoyai pour conquérir Élam[3].

[1] K 312; Smith, *History of Assurbanipal*, p. 189-190.

[2] K 2675, *verso*; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 81. Quelques documents attribuent la campagne de Karbat ou Karbit à Assurbanipal lui-même, mais la tablette que nous venons de citer, confirmée par le Cylindre E, *ibid.*, 82-83, prouve que le roi s'attribue ce qui avait été fait par ses généraux. Cf. notre t. III, p. 592. Karbat paraît avoir été situé dans les montagnes à l'est du Tigre, entre l'Assyrie et Élam. *Ibid.*, p. 83.

[3] Fragment de la tablette K 2674; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 140. Une épigraphe placée au-dessus d'un personnage, conduit par la main pour rendre hommage au roi, constate le même fait, *ibid.*, p. 146.

Les documents cunéiformes nous font connaître les noms de plusieurs généraux d'Assurbanipal qui avaient essayé de réprimer la révolte de Samassumukin dès le commencement : Koudour, qui avait pris cinq cents hommes d'Ourouk (Érech), Palia, gouverneur d'Arrapha, et Zabéa, gouverneur d'Amida. Ils ne réussirent point[1], mais Paliya, dont la province était sur les frontières septentrionales d'Élam, empêcha ceux qui étaient sous ses ordres de se joindre aux confédérés, et Koudour conserva Érech à Assurbanipal[2].

Nous voyons, par tous ces exemples, qu'il était dans les habitudes du roi ninivite de placer à la tête de ses corps d'armée les généraux en qui il avait confiance pour les envoyer faire la guerre en son lieu et place; ses Annales confirment de la sorte ce que le livre de Judith nous raconte d'Holopherne.

Les inscriptions assyriennes, tout en justifiant le récit sacré, nous rendent un autre service : elles nous mettent en état de débrouiller la narration que l'altération des noms propres et plus encore notre ignorance des circonstances des faits avaient rendue un peu confuse.

L'étude comparée de l'histoire d'Assurbanipal et du texte de Judith amène à supposer qu'Holopherne ne fit pas une campagne seulement avant de périr sous les murs de Béthulie, de la main de Judith, mais quatre campagnes successives dont celle de Palestine fut la dernière.

La première fut dirigée contre l'Asie Mineure, l'un des principaux foyers de la révolte, comme nous l'avons vu plus haut[3]. « Ils partirent de Ninive, dit le texte grec, et après trois jours de marche[4], ils arrivèrent à Baicti-

[1] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 201.

[2] *Ibid.*, p. 202-203.

[3] Voir plus haut, p. 90-93 et 106.

[4] La Vulgate ne parle pas des trois jours de marche.

laith[1], et de Baictilaith ils campèrent près de la montagne qui est à gauche de la haute Cilicie, et [Holopherne] prit toute son armée, ses fantassins, ses cavaliers et ses chariots et il pénétra dans les montagnes, et il rompit Phud et Lud, et ses troupes pillèrent tous les enfants de Rassis et les enfants d'Ismaël, ceux qui demeurent en face du désert et au sud des Chelléens[2]. » — « Il sortit des frontières de l'Assyrie, dit le texte latin, il vint aux grandes montagnes d'Angé qui sont à gauche (c'est-à-dire, d'après le langage oriental, au nord de la Cilicie) ; il entra dans toutes les forteresses et il se rendit maître de toutes les places fortes. Il emporta d'assaut la ville fameuse de Mélothi, il pilla tous les habitants de Tharsis et les enfants d'Ismaël, qui étaient à l'entrée du désert et au sud de la terre de Cellon[3]. »

Holopherne, d'après ce récit, se porte d'abord vers le centre ou l'ouest de l'Asie Mineure, en laissant au sud les hautes montagnes de Cilicie, l'Amanus et le Taurus oriental. Le mont Angé de la Vulgate ne peut être que le mont Argée des auteurs classiques[4], le pic principal du massif

[1] « Ptolémée marque, l. v, Bactaïallé dans la Syrie Cassiotide, Strabon, l. xii, place aussi dans la Cappadoce la grande campagne de Bagdania, entre les monts Argée et Saurus. Tout cela est à la gauche, c'est-à-dire au septentrion de la haute Cilicie et revient fort bien à la Vulgate, qui ne parle point de Bectilet, mais qui met le mont *Angé, qui est à la gauche de la haute Cilicie.* » Calmet, *Commentaire sur le livre de Judith*, 1722, *in loc.*, p. 381.

[2] Judith, ii, 21-32, texte grec.

[3] Judith, ii, 12-18, texte latin.

[4] « Le mont Angé, selon toutes les apparences, est le même que le mont Argée. La situation est directement à la gauche de la Cilicie. La Vulgate l'appelle « la grande montagne d'Angé. » En effet, elle est la plus haute de toutes celles de ces contrées. Strabon, xii, (7, édit. Didot, p. 461), assure qu'elle est toujours couverte de neige, et que ceux qui peuvent parvenir à son sommet, ce qui n'arrive que très rarement et très difficilement, voient, quand l'air est serein, les deux mers, le Pont-Euxin et la mer de Cilicie. Le grec ne dit rien de cette montagne d'Angé, et c'est

central de la Cappadoce. Mélothi est la ville de Mélite ou Mélitène en Cappadoce[1].

Les Assyriens envahirent donc d'abord la Cappadoce. Selon les Septante et la Peschito, ils pénétrèrent ensuite dans une région montagneuse et ravagèrent Phud et Lud. « En effet, en suivant cette direction, observe M. Robiou, les massifs de la Pisidie se présentaient devant eux. L'omission de la sifflante [dans Phust, Pisidie], par les copistes, suffit pour transformer en Phut le nom de cette contrée[2]. »

Après avoir ravagé la Pisidie, les soldats d'Holopherne ravagèrent la Lydie, appelée Lud dans le texte grec comme dans le cylindre d'Assurbanipal que nous avons cité[3]. Arrivé là, l'envahisseur ne poussa pas plus loin, il revint sur ses pas, rançonnant et pillant les habitants de Tharsis, c'est-à-dire de Tarse en Cilicie[4], et les Ismaélites ou Arabes

ce qui nous confirme dans le sentiment que Bectilet, ou, comme l'appelle le syriaque, Betketilat est la même que la campagne Bagdania. De Bectilet ou Bactalat, il est aisé de faire Bagdana, en changeant l'*l* en *n*. » Calmet, *loc. cit.*, p. 381-382. — Ces altérations de noms propres ne peuvent surprendre ceux qui savent combien les noms étrangers, en particulier les noms orientaux, se défigurent en passant sous la plume des copistes. L'Avempace des scolastiques s'appelait Ibn Badja; Abubacer, Ibn Tofaïl; Averroès, Ibn Roschd. Averroès a été défiguré encore en Mahuntius; Membucius, Mauuicius, Avenryz, Benriz, Beuriz. Le Bélus qu'on rencontre dans les traductions latines des philosophes arabes du moyen âge n'est pas autre que le philosophe grec Thalès; Abraxis est Hipparque. Cf. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 2e édit., in-8o, Paris, 1860, p. 7, 204, 267. Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 565-566.

[1] « Milita, a Semiramide condita, haud procul Euphrate, » dit Pline, H. N., VI, 3. Elle donnait son nom à la province de Mélitine. Cf. Strabon, XII, I, 2, édit. Didot, p. 457.

[2] F. Robiou, *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assurbanipal*, p. 16.

[3] Voir plus haut, p. 109.

[4] « Le grec lit : « les enfants de Rassis, » au lieu de « Tharsis, » mais apparemment c'est une faute de copiste. « Calmet, *Commentaire sur le*

nomades qui campaient alors comme aujourd'hui sur la rive droite de l'Euphrate, dans cette partie de la Syrie[1].

La première campagne d'Holopherne fut plutôt une razzia qu'une prise de possession du pays. Les documents assyriens ne la mentionnent pas d'une manière expresse, mais ce qu'ils nous apprennent paraît concorder parfaitement avec notre récit. Nous avons vu que la Lydie avait refusé de continuer à reconnaître la suzeraineté de Ninive. Assurbanipal avait donc à se venger de son roi et ses rapports avec ce royaume étaient réellement tels que nous les dépeint le livre de Judith.

Le commencement de la seconde campagne d'Holopherne est indiqué par les mots : « Il passa l'Euphrate. » Nous avons là, pour ainsi dire, une phrase assyrienne, car le passage de l'Euphrate est presque toujours indiqué d'une façon analogue dans le récit des expéditions ninivites[2]. Le général portait donc maintenant la guerre à l'est de l'Euphrate. « Il traversa la Mésopotamie et renversa toutes les places fortes bâties sur le torrent d'Abrona jusqu'à la mer[3]. »

livre de Judith, p. 382. A Tarse, une curieuse tradition locale place près de la ville le tombeau de Sardanapale, nom défiguré d'Assurbanipal. Ce monument, que j'ai visité, sert aujourd'hui de cimetière aux Arméniens schismatiques; c'est un immense rectangle formé par des masses en béton d'une telle largeur que deux chariots pourraient passer sur les murs. Rien n'indique qu'il ait servi autrefois de tombeau, mais son nom est du moins comme un souvenir indigène du grand roi dans la patrie de saint Paul.

[1] « Les Ismaélites de la tête ou de l'orient du désert, et qui étaient au midi de Cellon, sont apparemment les Arabes, qui habitaient sur l'Euphrate, à l'orient de l'Arabie déserte et au midi de la Palmyrène, où nous avons placé Chellon, autrement dit Chellus... Vide Grot. *ad Judith,* II, 13, et Ptolem., lib. 6, cap. 15, Χόλλη. » Calmet, *ibid.*, p. 383 et 373.

[2] Voir t. III, p. 459, 475, etc.

[3] Judith, II, 24, texte grec. La Vulgate, II, 14, appelle le torrent Mambré; la Peschito, Jabok. Le Jabok est un torrent qui se jette dans le Jourdain, à l'est, au-dessous du lac de Génésareth.

L'Abrona est certainement le nom défiguré du Khabour ou Chaboras, un des affluents de l'Euphrate[1].

Le premier chapitre du livre de Judith ne nous avait nullement fait prévoir ce mouvement en arrière. Il y a ici un changement manifeste dans le plan de campagne d'Holopherne : au lieu de continuer sa marche et de poursuivre son expédition contre les tributaires de l'Asie occidentale, qu'il était chargé de remettre sous le joug ninivite, il revient sur ses pas. Quelle est la cause de cette modification et que s'était-il passé pendant la guerre de l'Asie Mineure? L'auteur sacré ne nous le dit pas ; il se contente d'enregistrer les faits, sans en expliquer les causes, mais les documents assyriens comblent cette lacune et suppléent à son silence. C'est vraisemblablement pendant qu'Holopherne était en Cilicie qu'avait éclaté l'insurrection de Babylone.

Nous avons déjà vu que, d'après le témoignage d'Assurbanipal lui-même, les peuples des bords de la Méditerranée s'étaient soulevés à l'instigation de son frère Samassumukin, mais celui-ci ne s'était pas d'abord révolté ouvertement : il avait dissimulé quelque temps ses projets avec la plus grande fourberie. Il lui était facile de prévoir que, s'il levait l'étendard de la rébellion pendant que le roi de Ninive n'aurait aucune autre guerre sur les bras, il serait immédiatement écrasé par toutes les forces de l'Assyrie. Pour réussir dans ses projets d'indépendance, il fallait donc endormir son frère dans une fausse sécurité, lui susciter en secret des ennemis qui occupassent ses forces et ne démasquer enfin

[1] « Après avoir parcouru les provinces de l'Asie Mineure..., (Holopherne) repassa l'Euphrate pour dompter les peuples qui étaient dans la Mésopotamie, depuis le fleuve Chaboras jusqu'au golfe Persique... D'Abrona on peut aisément former Abora ou Chaboras. Le Chabor ou Chaboras est un fleuve de la Mésopotamie, fort connu, qui se jette dans l'Euphrate, au-dessous de Haran. » Calmet, *ibid.*, p. 383. Voir notre t. III, p. 562.

ses intentions que quand les soldats assyriens seraient loin de Babylone. Dans ce but, pendant qu'il fomentait partout l'esprit de désobéissance et d'insurbordination, il envoyait à Ninive une ambassade solennelle, destinée à tromper Assurbanipal et à détourner de lui tout soupçon[1].

Il y a lieu de croire que la révolte des peuples de la Méditerranée éclatait à peu près au moment même. Assurbanipal croyait du moins n'avoir rien à craindre au sud de ses états ; il pensait pouvoir compter sur son frère, qui venait de lui envoyer ainsi des ambassadeurs et, dans ce sentiment de confiance mal placée, il avait fait marcher Holopherne contre ses ennemis de l'ouest. Quelles ne furent donc pas sa surprise, son indignation et sa colère, quand les rapports de Koudour, gouverneur d'Érech[2], lui révélèrent la vérité : Samassumukin l'avait trahi ; c'était son propre frère qui sous main avait excité ses vassaux à la révolte ! Son abattement fut grand, quand il put mesurer combien redoutable était la coalition formée contre lui. Ses devins parvinrent néanmoins à relever son courage[3]. Il réunit ses forces et se prépara à écraser celui qui était l'âme de la conjuration et son ennemi le plus redoutable, son frère Samassumukin[4]. C'est alors qu'il dut rappeler les troupes d'Holopherne, et leur faire suspendre la campagne commencée contre les peuples des bords de la Méditerranée, pour parer à des dangers plus pressants et les faire opérer à l'est de l'Euphrate.

Telle nous paraît être la cause du mouvement d'Holo-

[1] Cylindre A, colonne IV, l. 18; Smith, *history of Assurbanipal* p. 163.

[2] Voir plus haut, p. 112.

[3] Les inscriptions, d'ordinaire si brèves et si sèches, racontent en détail les songes et les discours des devins qui rendirent la confiance à Assurbanipal. G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 156.

[4] Samassumukin, assiégé dans Babylone par Assurbanipal, fut brûlé dans cette ville. Voir J. Oppert, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 14 décembre 1894, p. 422.

pherne, que rien n'explique dans le texte sacré, mais que les inscriptions cunéiformes justifient d'une manière fort satisfaisante. Ce général, nous dit le livre de Judith, s'empara de toutes les places fortes, dequis le Khabour jusqu'au golfe Persique. Nous pouvons conclure de là avec vraisemblance qu'il prit part au siège des principales villes de la Babylonie et de la Chaldée, révoltées contre Assurbanipal, et dont les annales assyriennes nous font connaître le nom : Babylone, Sippara, Borsippa, Cutha[1].

Quand la révolte eut été étouffée dans le sang à l'est de l'Euphrate, Holopherne, avant d'aller de nouveau attaquer les anciens tributaires des bords de la Méditerranée, fut chargé d'infliger un châtiment exemplaire aux Arabes Bédouins qui campaient à l'ouest de l'Euphrate et qui s'étaient joints aux Babyloniens révoltés : ce fut sa troisième campagne.

Les Arabes alliés de Samassumukin, menant la vie nomade, ne pouvaient être châtiés que par le pillage de leurs biens et de leurs troupeaux, et par la ruine des villes où habitaient une partie d'entre eux. Nous voyons dans Judith que c'est le traitement que leur fit subir Holopherne : « Il se rendit maître des frontières de la Cilicie, dit le texte grec, il tailla en pièces tout ce qui lui résista et il atteignit le territoire de Japheth[2], qui s'étend au sud, en face de l'Arabie, et il enveloppa tous les enfants de Madian (c'est-à-dire

[1] G. Smith, *Assyria*, p. 165; *History of Assurbanipal*, p. 157; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 434-435.

[2] Le pays de Japheth, qui est indiqué comme limite extrême, au sud, de la campagne d'Holopherne, est très difficile à déterminer. « Il y en a qui croient (Grotius) qu'il faut lire Jepleth ou Jephléti au lieu de Japheth, dit Calmet, *loc. cit.*, p. 283-384. On lit Jephléti dans Josué, XVI, 3, sur les confins d'Éphraïm. D'autres veulent que Japheth soit la même ville que Joppé, aujourd'hui Jaffa, ville maritime de la Palestine, mais il est visible que l'Écriture parle ici d'une province opposée à la Cilicie. Si l'Ionie et les autres provinces peuplées par Japhet et ses descendants

les Arabes nomades), et il brûla toutes leurs tentes et il pilla tous les parcs ou étaient leurs troupeaux [1]. »

Holopherne reprend donc sa troisième campagne au point où il avait interrompu la première, aux frontières de la Cilicie. Nous ne devons pas être surpris de le trouver ainsi au nord, après l'avoir laissé, à la fin de la seconde campagne, au sud, sur les bords du golfe Persique ; après chaque expédition, les Assyriens rentraient à Ninive et c'est de là qu'ils repartaient pour entreprendre de nouvelles guerres. De la Basse Chaldée, Holopherne était remonté à la capitale de l'Assyrie. De là, il se rendit en Cilicie, comme il l'avait fait la première fois, et puis, se dirigeant du nord au sud, il fit le long de sa route une grande razzia, dévastant et pillant tout sur son passage, au milieu des campements des Arabes Bédouins.

Assurbanipal nous apprend, dans ses Annales, que c'est exactement de cette manière qu'il traita les Arabes :

97. Dans ma neuvième campagne je rassemblai mon armée ;
98. contre U-ai-té-' (Vaitéh), roi d'Arabie,
99. je dirigeai ma marche, lequel, contre ma volonté
100. avait péché ; les bienfaits qui lui avaient été faits, il ne considéra pas, et
101. il secoua le joug de ma domination
102. Quand Assur l'avait obligé de faire mon plaisir,
103. ses pieds cessèrent de rechercher mon alliance, et
104. il cessa ses présents et son grand tribut.

étaient au midi de la Cilicie ou de la Palestine, je croirais qu'il s'agit de ce pays, mais tout cela est au couchant ou au septentrion de ces provinces. Si au lieu de Japheth, on lisait Saphar, ou Sapha, ou Saphta, il serait aisé d'expliquer ce passage, puisque, dans l'Arabie heureuse, on trouve des villes de ce nom et même un peuple, nommé Sapharites. »

[1] Judith, II, 25-26, texte grec. Le texte latin ne diffère ici du texte grec que par une plus grande concision, II, 15-16.

105. Quand Élam parlait de sédition avec Accad (la Babylonie), il l'entendit et
106. méprisa ma volonté. Moi, Assurbanipal,
107. le roi, le grand prêtre, le chef puissant,
108. l'œuvre des mains d'Assur, il me quitta et
109. avec Abiyatéh et Aimu, fils de Téhari,
110. ses forces avec les leurs, à l'aide de
111. Samassumukin, mon frère révolté, il envoya et
112. il tourna sa face. Les hommes d'Arabie
113. avec lui il fit révolter et il emporta
114. les dépouilles des hommes qu'Assur, Istar et les grands dieux
115. m'avaient données; dont ils m'avaient fait le pasteur
116. et qu'ils avaient mis dans ma main.
117. Par le commandement d'Assur et d'Istar, mon armée dans la contrée
118. d'Azâran, de Ḥiratâqaza,
119. dans Édom, dans le voisinage de Yâbrud,
120. dans Bet-Ammon, dans le district du Hauran,
121. dans Moab, dans Saharri,
122. dans Ḥargé, dans le district de Sobab [j'ai fait entrer].

COLONNE VII.

1. Ses nombreux combattants je tuai sans nombre, j'accomplis
2. sa défaite. Les hommes d'Arabie, tous ceux qui étaient venus avec lui,
3. je fis périr par l'épée et lui, de la face
4. des puissants soldats d'Assur s'enfuit et s'en alla
5. au loin. Les tentes, les pavillons,
6. leurs demeures, un feu ils allumèrent et ils les brûlèrent dans les flammes.
7. Vaitéh, l'infortune lui arriva et
8. seul il s'enfuit à la terre des Nabatéens
9. Vaitéh, fils d'Hazaël, fils du frère du père
10. de Vaitéh, fils de Bir-Dadda, qui
11. s'était mis à la tête du royaume d'Arabie,

12. Assur, roi des dieux, fort, puissant, un décret
13. répéta (porta) et il vint en ma présence.
14. Pour satisfaire la loi d'Assur et les grands dieux,
15. mes seigneurs, un jugement dur le prit et
16. dans les chaînes je le mis et avec les *asi* et les chiens
17. je le liai et je le fis garder dans
18. la grande porte, au milieu de Ninive, à Nirib-masnakti-adnati[1].

Assurbanipal mentionne expressément une campagne qu'il fit faire par ses généraux contre l'Arabie.

87. Yautah, fils d'Hazaël,
88. roi de Cédar, se soumit à moi;
89. pour ses dieux, que le père qui m'avait engendré avait emportés, il me pria et
90. se soumit à ma royauté.
91. Par les noms des grands dieux je le fis jurer et
92. Adarsamaïm je lui rendis et lui donnai.
93. Ensuite contre ma volonté il pécha, et
94. mes bienfaits il ne considéra pas et il secoua le joug de ma domination.
95. Ses pieds cessèrent de rechercher mon alliance et
96. il cessa le tribut.
97. Le peuple d'Arabie avec lui il fit révolter et
98. il emporta les dépouilles de la Syrie (Ḫatti)
99. Mon armée qui était sur les frontière de son pays,
100. j'envoyai contre lui.

COLONNE VIII.

1. Sa défaite accomplirent (mes soldats). Les hommes d'Arabie,
2. tous ceux qui vinrent, ils firent périr par l'épée;

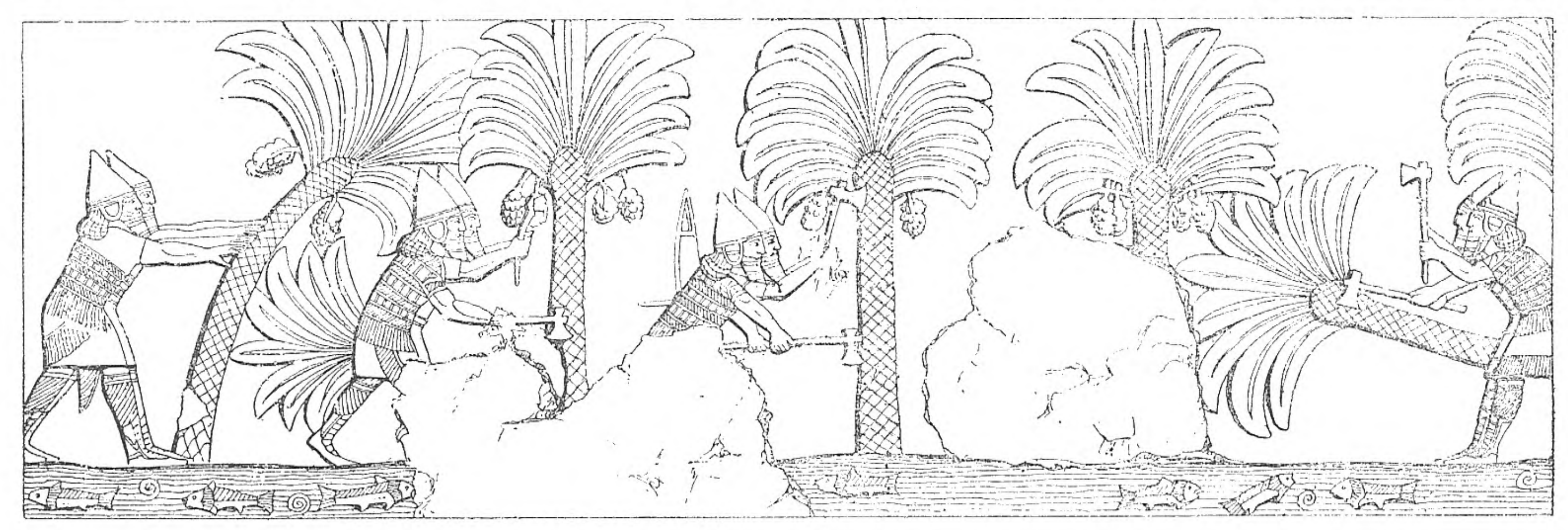
[1] Cylindre A; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 256-261; cylindre de Rassam, VII, 82-VIII, 14; Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, p. 58-61.

3. les tentes, les pavillons, leurs demeures,
4. un feu ils allumèrent et les livrèrent aux flammes.
5. Des bœufs, des brebis, des ânes, des chameaux,
6. des hommes, ils emportèrent sans nombre.
7. Balayant tout le pays, dans son étendue,
8. ils ramassèrent tout ce qu'il contenait.
9. Les chameaux comme des brebis je distribuai
10. et j'en fis surabonder les hommes d'Arabie
11. habitant dans ma terre, etc.[1].

Nous possédons la lettre d'un général d'Assurbanipal donnant au roi des nouvelles d'Arabie, mais probablement à une époque postérieure à la guerre.

1. Au roi des terres, mon seigneur,
2. ton serviteur Belzikirésir.
3. Bel et Mérodach, longueur de jours,
4. années éternelles,
5. sceptre de justice, trône
6. éternel, au roi de la terre,
7. mon seigneur, puissent-ils établir !
8. Concernant ce que le roi mon maître
9. m'a ordonné
10. ainsi : « Les nouvelles des Arabes (*Ar-a-bi*)
11. tout ce que tu apprends,
12. envoie-moi la relation de cela. »
13. Des Nabatéens (*Na-ba-a-a-ti*)
14. il y a des nouvelles. Aikamaru.
15. fils d'Ammihatâh,
16. le Vasite, contre eux
17. est venu ; les hommes il a tués
18. et pillés. L'un d'entre eux
19. ils ont épargné ;
20. au milieu de la cité du roi il est entré.

[1] Cylindre B, colonnes VII et VIII; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 283-286.



12. — Palmiers coupés par les soldats assyriens en pays ennemi.

21. Maintenant au roi, mon maître.
22. je l'envoie ; le roi
23. de sa bouche puisse-t-il entendre[1] !

On voit par les documents qui précèdent, qu'Assurbanipal fit faire, contre les Arabes nomades, la même guerre que fit Holopherne. Dans le livre de Judith et dans les inscriptions cunéiformes ce sont les mêmes peuples qui sont vaincus et le même traitement qui leur est infligé. Assurbanipal parle des hommes d'Arabie, des Iduméens, des Ammonites, des Nabatéens, des Moabites, de Sobah ; le livre de Judith également[2]. Le roi d'Assyrie nous dit que ses généraux brûlèrent les tentes des nomades, livrèrent tout aux flammes, firent périr les guerriers par l'épée, s'emparèrent des brebis, des bœufs, des ânes et des chameaux. L'auteur sacré nous dit d'Holopherne, que, en revenant du sud, « il descendit dans la plaine de Damas aux jours de la moisson du froment, et il mit le feu à tous les champs, et il enleva les brebis et les bœufs, et il pilla leurs villes, il ravagea leurs campagnes, et il fit passer tous les jeunes gens au fil de l'épée[3]. » Plus loin, nous lisons encore : « Il détruisit tout sur leur territoire, et coupa leurs arbres[4]. » Les bas-reliefs nous représentent les Assyriens coupant les palmiers, la plus précieuse richesse des pays d'Orient[5].

Le traitement barbare infligé aux Arabes et à leurs voi-

[1] D 562 ; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 296-299.

[2] Arabes, Judith, (Vulgate), II, 16 ; Iduméens, III, 14 ; Moabites et Ammonites, V, 2 ; Nabatéens ou habitants du Hauran, compris parmi les Bédouins, II, 16 ; Sobah, III, 1, Vulgate.

[3] Judith, II, 27, texte grec. Cf. Vulgate, II, 17.

[4] Judith, III, 8, texte grec. Cf. Vulgate, II, 17 : « Omnesque arbores et vineas fecit incidi. »

[5] Voir Figure 12, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 73. Les monuments figurés assyriens représentent souvent des scènes analogues.

sins remplit de terreur toute l'Asie occidentale. Tous les habitants du pays de Ḥatti, comme le nommaient les Assyriens, c'est-à-dire les Syriens avec les Phéniciens et les Philistins[1], s'empressèrent de se soumettre à Holopherne, ainsi que toutes les peuplades à l'est de la Palestine. « Toutes nos villes, lui dirent-ils, tout ce que nous possédons, toutes nos montagnes, nos collines, nos champs, nos troupeaux de bœufs, de brebis et de chèvres, nos chevaux, nos chameaux, tous nos biens et nos familles sont en votre pouvoir[2]. »

Malgré cette soumission si complète, Holopherne les traita en ennemis. « Il descendit les montagnes avec sa cavalerie et de grandes troupes, et il se rendit maître de toutes les villes et de tous les habitants du pays. Et il prit, de toutes les villes, les hommes les plus forts et les plus braves pour les incorporer dans son armée comme auxiliaires[3]. » Le texte grec ajoute qu'il s'empara aussi de leurs idoles[4].

Les Annales d'Assurbanipal nous apprennent que c'est ainsi qu'il traita les Arabes. Parlant d'un roi de ce pays, il dit :

107. Je me suis emparé de ses dieux...
108. des hommes de son pays, des troupeaux...
110. Je les ai consacrés au service d'Assur, et d'Istar, mes seigneurs[5].

Et plus loin il dit encore :

98. J'ai fait périr les habitants, de la ville d'Usu,
99. qui n'obéissaient pas à leur gouverneur

[1] Judith, II, 28, texte grec.
[2] Judith, III, 3, Vulgate. Le texte grec dit la même chose, III, 3-4.
[3] Judith, III, 7-8, Vulgate.
[4] Judith, III, 8.
[5] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 271.

100. et ne payaient pas le tribut, redevance de leur pays.
101. J'ai fait un grand carnage de ce peuple indocile.
102. J'ai emporté ses dieux... en Assyrie.

On lit aussi au même endroit :

106. J'ai emmené le reste des habitants au milieu du pays d'Assur,
107. je les ai distribués au milieu de mon armée nombreuse[1].

Nous trouvons ainsi, dans ces deux passages, les deux traits signalés dans le livre de Judith : l'enlèvement des dieux du peuple vaincu, et l'incorporation de ses hommes valides dans l'armée assyrienne.

Pendant que tous les peuples qui entouraient la Palestine courbaient le front devant le vainqueur, les enfants de Jacob, mettant leur confiance en Dieu, osèrent lui résister. C'est pourquoi la dernière campagne d'Holopherne fut dirigée contre Béthulie.

L'identification de cette ville est incertaine, mais l'auteur sacré nous apprend expressément qu'elle était dans les environs de Dothaïn, sur la route qui menait de la plaine d'Esdrelon au cœur de la Terre Promise[2]; elle était donc la clef de la Samarie et de Juda, le boulevard de l'indépendance du peuple de Dieu. On sait comment l'orgueil d'Holopherne vint se briser contre les murs de ce village inconnu. Il tomba sous les coups d'une femme, comme autrefois Abi-

[1] G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 281-282 ; cylindre de Rassam, IX, 117-121, 126-127, Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, p. 72-75.

[2] Judith, VII, 1, 3, Vulgate et Septante. La question de l'emplacement de Béthulie est une des plus débattues en Europe et en Palestine, et elle ne nous paraît pas encore résolue d'une manière satisfaisante. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1751-1763.

mélech et Sisara [1] : Judith sauva Israël de la servitude.

Nous n'avons pas à raconter les détails de cette délivrance. Il va sans dire que les documents cunéiformes n'ont pas enregistré l'échec des armées assyriennes : ils ne contiennent que des bulletins de victoires. Mais leurs réticences mêmes confirment indirectement le récit de l'écrivain sacré.

Il nous dit que le général ninivite s'était emparé de Damas. Nous voyons en effet dans les cylindres d'Assurbanipal qu'il était maître de cette ville. Parlant du butin fait sur les Arabes, il dit :

111. Je lui ai fait prendre la route de Dimaska (Damas [2].)

Il a également soin de nous apprendre qu'il a triomphé de la révolte de Samassumukin, son frère, des hommes d'Accad, de la Chaldée, d'Aram ou de la Syrie, dans un passage de ses inscriptions que nous avons déjà rapporté [3].

Il faut bien remarquer que, parmi les peuples qui s'étaient révoltés contre Assurbanipal, il y en a qu'il ne nomme point parmi ceux à qui il a imposé de nouveau le joug. Il a signalé, comme nous l'avons vu plus haut [4], la révolte de Psammétique; elle lui avait été d'autant plus sensible qu'il l'avait autrefois comblé de faveurs; il ne nous dit cependant nulle part qu'il se soit vengé de son ingratitude et de sa perfidie : preuve certaine que l'Égypte ne fut point châtiée. Le premier chapitre de Judith nous avait appris que l'assujettissement de l'Égypte était le terme final de l'expédition d'Holopherne; Béthulie, qui l'arrêta et l'empêcha d'exécuter ses projets, était sur la route de Ninive en Égypte. Il serait, en effet, inconcevable qu'Assurbanipal

1 Voir t. III, p. 163 et 129.
2 G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 271.
3 Voir plus haut, p. 91-92.
4 Voir p. 110, lignes 28-29.

n'eût pas fait quelque tentative pour reprendre une conquête qui avait illustré sa jeunesse et était pour lui une source d'abondantes richesses. L'auteur sacré nous apprend que cette tentative eut lieu ; il supplée ainsi au silence des documents assyriens et, en même temps, il nous l'explique, en nous faisant connaître qu'elle échoua par suite de la mort du commandant de l'expédition, tombé sous les coups de Judith.

Tels sont les rapprochements qui existent entre le livre de Judith et l'histoire d'Assurbanipal, racontée par ce roi lui-même : ce sont les mêmes événements, les mêmes peuples, des détails analogues. Il nous semble qu'il est impossible de ne pas être frappé de ces ressemblances. Une seule chose manque aux annales cunéiformes : le nom d'Holopherne. Sans doute le parallélisme que nous avons essayé d'établir n'est pas d'une rigueur et d'une certitude absolues, mais lorsqu'il s'agit de faits aussi anciens et, de plus, aussi épisodiques, peut-on espérer de dissiper jamais tous les nuages? N'avons-nous pas là, du moins, assez de lumière pour éclairer un grand nombre de points de l'histoire de Judith? Les inscriptions d'Assurbanipal sont incomplètes; elles ne nous racontent pas d'ailleurs les événements de son règne dans l'ordre chronologique[1], mais suivant un certain ordre ethnographique. En outre, le texte original du livre de Judith est perdu et nous sommes ainsi privés de la plus précieuse des ressources ; les traductions que nous possédons

[1] « Le mépris que font les documents assyriens de la chronologie, dit G. Smith, est bien établi par ce fait que le Cylindre A donne le récit de la révolte de Psammétique comme la troisième campagne, tandis qu'il donne l'histoire générale de la révolte de Saulmugina (Samassumukin) comme la sixième, l'affaire de Nébobelzikru comme la huitième, et les événements d'Arabie et de Syrie, qui lui sont intimement liés, comme la neuvième. » G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 202, note 1.

sont très divergentes entre elles et beaucoup de noms propres y sont profondément altérés. La critique est privée en conséquence, sur beaucoup de points, du fil conducteur qui pourrait la conduire à des résultats incontestables. N'est-il pas admirable que, dans des conditions aussi fâcheuses, les annales de Ninive concordent si bien, dans leur ensemble, malgré leur caractère vague et leurs lacunes, avec le texte sacré? N'y a-t-il pas là aussi de quoi faire réfléchir ceux qui attaquent le livre de Judith et prétendent que cette héroïne n'a jamais existé?

On sait en effet que le caractère historique de ce livre est nié aujourd'hui par un grand nombre de savants, juifs et protestants, d'après lesquels la ville de Béthulie, le général qui l'attaque, la femme courageuse qui la délivre ne sont que fiction et allégorie.

« Le livre de Judith, quelle que soit d'ailleurs la pensée qui l'a inspiré, dit M. Oppert, n'a pas eu dans l'esprit de son auteur un but autre que celui d'être une allégorie... Dans le livre de Judith, rien n'est historique, ni le nom de l'héroïne, ni celui des personnages cités dans le cours du récit, ni les dates, ni les données géographiques. Jusqu'au nom de la ville défendue par le courage de la Juive (car Judith veut dire la Juive), tout est allégorie et ne se rapporte qu'à un seul fait historique, la délivrance de la Judée d'un joug étranger[1]. »

« Le livre de Judith, n'est qu'un roman historique, dit M. G. Rawlinson, et l'on est surpris de rencontrer encore aujourd'hui des critiques qui le traitent comme un livre sérieux[2]. »

[1] J. Oppert, *Le livre de Judith,* in-8°, Paris, 1865, p. 4.

[2] G. Rawlinson, *Herodotus,* t. I, p. 195. Il énumère p. 195 et 196, les raisons qui établissent, d'après lui, que le livre de Judith n'a aucun caractère historique. Il l'attribue à un juif helléniste, du temps d'Antiochus Épiphane. Cf. Grotius, Préface de Judith, *Opera,* t. I, p. 578.

Nous ne voyons guère quel pourrait être le sens allégorique des actes de Judith. Si elle s'appelle la Juive, il n'y a rien là d'inexplicable et de fort extraordinaire. Le nom de Juive, avant la captivité de Babylone, signifiait simplement : originaire de la tribu de Juda. Si donc Judith tirait son nom de sa race, il en résultait que sa famille était originaire de la tribu de Juda, quoiqu'elle habitât dans le nord de la Palestine. Combien n'y a-t-il pas aujourd'hui parmi nous de personnes qui s'appellent Lebreton, Lenormant ou même Lefrançais[1]?

Rien donc ne prouve que la Juive courageuse qui trancha la tête à Holopherne n'ait existé que dans l'imagination d'un patriote ardent; nous avons montré que la plupart des faits qu'il raconte sont d'accord avec les inscriptions historiques d'Assurbanipal. Le livre qui nous raconte la délivrance de Béthulie n'est pas, par conséquent, un roman historique; les documents assyriens déposent en faveur de sa véracité.

[1] Le nom de Judith pourrait bien du reste avoir eu un autre sens, puisqu'il avait été porté, Gen. xxvi, 34, par une des femmes d'Ésaü, laquelle ne pouvait tirer son nom de la tribu de Juda.

CHAPITRE VI.

LES DERNIERS ROIS D'ASSYRIE.

Assurbanipal est le dernier roi de Ninive qui, à notre connaissance, ait opprimé le royaume de Juda. L'Asie occidentale lui échappa pendant la seconde partie de son règne. « L'Égypte s'était rendue indépendante, sans doute pendant la révolte de [Samassumukin]... [Assurbanipal], fatigué de sa lutte contre l'Élam, résigna ses droits à la suzeraineté sur l'Égypte... Il n'en resta pas moins le souverain le plus puissant du monde oriental. Presque le dernier de sa race, il fut celui dont la domination s'étendit le plus et dépassa tous ses prédécesseurs en activité, en courage, en énergie, en cruauté, comme si l'Assyrie, se sentant près de sa ruine, avait voulu réunir en un seul homme toutes les qualités qui avaient fait sa grandeur et tous les défauts qui ont souillé sa gloire[1]. » Il mourut vers l'an 626[2], et eut pour successeur son fils Assuritilili[3].

Nous n'avons d'Assuritilili que quelques briques, provenant d'un petit palais qu'il avait bâti au sud-est de Khalah :

1. Moi Assuritilili, roi des peuples, roi de la terre d'Assur,
2. fils d'Assurbanipal, roi des peuples, roi de la terre d'Assur,
3. fils d'Assaraddon, roi des peuples, roi de la terre d'Assur;
4. j'ai fait faire ces briques et ces solives,
5. pour la construction d' É-zi-da.

[1] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 438-439.

[2] G. Smith, *Assyria*, p. 177.

[3] G. Smith fait régner, avant Assuritilili, Belzakiriskoun. Voir *Assyria*, p. 185-188.

6. qui est à Kalach.
7. Je l'ai fait pour la vie de mon âme[1].

Sous le règne d'Assuritilili eut lieu en Assyrie une invasion de barbares, dans laquelle M. Georges Rawlinson et Fr. Lenormant[2] ont reconnu l'invasion des Scythes dont parle Hérodote au premier livre de son *Histoire*[3]. C'est à leurs ravages que ces savants attribuent les ruines des palais de Kalach, aujourd'hui Nimroud. Selon l'historien d'Halicarnasse, les Scythes s'avancèrent jusque dans la Palestine[4]. S'il faut en croire quelques historiens, ce sont là ces terribles guerriers que nous décrit Jérémie, armés de l'arc et du bouclier, montés sur des chevaux; armés eux-mêmes comme des combattants, hommes forts et robustes, dont la voix ressemble au mugissement des flots, dont le carquois est comme un sépulcre ouvert[5].

C'est probablement aussi sous le règne d'Assuritilili que les Égyptiens, délivrés des invasions assyriennes, voulurent se faire envahisseurs à leur tour.

Les Livres Saints mentionnent, sous le règne de Josias, roi de Juda, une campagne de Néchao, roi d'Égypte, contre le roi d'Assyrie[6]. Les Annales d'Assurbanipal parlent, comme nous l'avons vu, d'un *Ni-ku-u*, qu'elles appellent *sar*

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 8, nº III; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 268-269.

[2] G. Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 485, p. 410-412; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 81.

[3] Hérodote, I, 103-106.

[4] Hérodote, I, 105.

[5] Jer., I, 13 et 14; IV, 6; 13-26; V, 15-17; VI, 22-23. — Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 81. On peut voir des représentations d'archers scythes, d'après une plaque d'or estampée, et des guerriers scythes, dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, nº 1046, fig. 102, p. 249.

[6] II (IV) Reg., XXIII, 29.

Mi-ɪm-pi u Sa-ai, c'est-à-dire « Néchao, roi de Memphis et de Saïs, » ainsi que de plusieurs autres rois égyptiens, tributaires du roi d'Assyrie [1]. Mais ce Néchao ne régna que jusqu'en 664; il ne peut donc pas être le même que le Néchao dont parle l'historien des Rois, car Josias ne monta sur le trône qu'en 639. Ce dernier Néchao, second du nom, régna de 611 à 605 ; on n'a trouvé son nom nulle part dans les textes cunéiformes. « Le seul monument égyptien que nous ayons des conquêtes de [Néchao II] est un gros scarabée du Musée de Boulaq [2]. »

Plusieurs critiques se demandent si le roi d'Assyrie dont parle la Bible et contre lequel le roi d'Égypte entreprit son expédition, doit s'entendre proprement d'un roi de Ninive ou bien d'un roi de Babylone, c'est-à-dire du dernier roi de Ninive ou de Nabopolassar, le père de Nabuchodonosor. La solution de la question dépend de la date de la ruine de Ninive. D'après Abydène [3] et le Syncelle, la chute de cette ville paraît avoir coïncidé avec l'avènement de Nabopolassar au trône de Babylone, en 625. Dans ce cas, le roi d'Assyrie contre lequel avait combattu Néchao II, ne pouvait être que Nabopolassar. Mais, d'après les calculs rapportés par Eusèbe et saint Jérôme [4], la chute de Ninive serait de l'an 606, au plus tard de l'an 605 [5]. En admettant cette date, l'expédition de Néchao en Asie, en 608, aurait eu lieu contre le roi d'Assy-

1 G. Smith, *History, of Assurbanipal*, p. 20, 92.

2 Publié dans A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, in-f°, Paris, 1872, pl. 48, *c*; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 539.

3 Dans Eusèbe, *Chron.*, l. I, c. IX, Migne, *Patr. gr.*, t. XIX, col. 124.

4 Voir Marcus von Niebuhr, *Geschichte Assur's und Babels' seit Phul*, in-8°, Berlin, 1855, p. 114.

5 Le P. Scheil, *Inscription de Nabonide*, 1895, p. 2, fixe à l'an 607 la ruine de Ninive, « sur la fin du règne de Nabopolassar. » M. l'abbé de Moor, *La date de la chute de Ninive en 608 ou en 607*, in-8°, Paris, 1896, p. 14, se prononce pour 608.

rie proprement dit, et ce ne serait que dans l'expédition postérieure, en 606, qui se termina par la bataille de Charcamis, que l'Égypte aurait eu affaire pour la première fois avec le nouveau royaume de Babylone. Les sources assyriennes font complètement défaut, pour résoudre ces difficiles problèmes. Tout ce que nous apprennent les débris d'inscriptions historiques des derniers temps de Ninive, c'est, comme nous l'avons dit plus haut, qu'Assurbanipal eut pour successeur son fils Assuritilili[1]. Il fut probablement remplacé lui-même par Sin-sar-iskum, le Saracus d'Abydène et du Syncelle[2].

Au milieu de l'obscurité qui enveloppe les dernières années de Ninive, voici quelle paraît être, d'après les vraisemblances, la suite des événements. A la mort d'Assurbanipal, l'empire de Ninive était dans une situation assez critique. Psammétique, roi d'Égypte, assiégeait Azot, à l'ouest; au sud, Babylone avait secoué le joug de l'Assyrie; à l'est, les Mèdes, formant un puissant royaume, se préparaient à marcher contre leurs anciens maîtres.

1 Voir plus haut, p. 132. Dans une lettre publiée dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 16, n° 2, est mentionnée « Eru'a-ețérat, la fille puissante du harem d'Assur-etil-ilani-ukîn-ni, le « grand, le puissant roi, roi des nations, roi d'Assyrie. » *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 268-269. On ignore combien de temps Assuritilili régna. H. Winckler, *Geschichte Babyloniens*, p. 291.

2 On possède un fragment de cylindre, conservé aujourd'hui au British Museum, K 1662, où M. H. Winckler complète le nom de ce roi, d'après une tablette du musée de Berlin, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 270-273 :

1. .... [Sin-sar]-iskun, le grand, le puissant roi, roi des nations,
2. roi d'Assyrie, l'élu du dieu Assur et de Bélit, etc.

Il parle, ligne 7, des victoires qu'il avait remportées sur les ennemis de l'Assyrie, de même que dans un autre fragment, où il est peut-être question des Mèdes et qui a été publié par M. H. Winckler dans la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientales*, t. II, Paris, 1892, p. 66-67.

Le successeur d'Assurbanipal marcha contre les Mèdes et envoya contre Babylone une armée à la tête de laquelle il plaça Nabopolassar. Ce général réussit si bien dans l'expédition qui lui avait été confiée, qu'il en fut récompensé par le titre de roi de Babylone. Il gouverna son nouveau royaume avec sagesse et, pendant quinze ans, il consolida de plus en plus son pouvoir. Se sentant alors assez fermement établi pour être indépendant, il résolut de secouer le joug de la souveraineté ninivite : afin d'avoir un prétexte à sa révolte, il réclama de nouveaux droits qui lui furent refusés, et, sur ce refus, il prit ouvertement les armes.

Vers l'an 610, il essaya de s'unir avec tous les ennemis de Ninive. Il fit alliance avec Néchao II, roi d'Égypte[1], et avec Cyaxare, roi des Mèdes, et il leur proposa d'attaquer ensemble l'empire assyrien. Ils y consentirent. Les confédérés se mirent en marche vers 609[2]. « Au printemps de 608, [Néchao] quitta Memphis et pénétra en Asie. Une fois de plus, les armées égyptiennes s'acheminèrent le long de la route traditionnelle qui les avait autrefois menées jusqu'à l'Euphrate. Elles avaient déjà dépassé [Azot] et comptaient pénétrer sans combat dans la vallée du Jourdain et du Natsana, lorsque, au débouché des gorges du Carmel, elles rencontrèrent les avant-postes d'une armée ennemie. C'était celle de [Josias]. Avant d'entrer en campagne, Néchao lui avait fait dire de rester tranquille dans Jérusalem : par scrupule de conscience, le roi juif essaya de barrer le chemin à

[1] Le nom de Nabopolassar est associé, dans l'exécution des œuvres d'art de Babylone, à celui de Nitocris, son épouse. Hérodote, I, 180, 186. Elle n'est pas mentionnée dans les documents cunéiformes, mais la tradition populaire a sans doute été plus fidèle que les briques officielles à conserver ce nom, qui semble indiquer une origine égyptienne, Net-Aker, « Neith la victorieuse. »

[2] G. Smith, *Assyria*, p. 186-189.

l'adversaire de son suzerain. La bataille se livra près de Mageddo, à l'endroit même où, dix siècles auparavant, Thotmès III avait vaincu les Syriens confédérés [1]. Les Juifs ne tinrent pas devant le choc de l'armée égyptienne; Josias fut tué, et Néchao, sans plus s'inquiéter de ce que devenait le royaume de Juda, poussa droit vers le nord [2]. »

Néchao est le dernier des pharaons qui ait fait la guerre au royaume de Juda. Il était loin de se douter qu'en allant concourir à l'exécution des projets de Nabopolassar, il se préparait à lui-même et aux Juifs un nouvel ennemi. Poursuivant sa route, il arriva sous les murs de Charcamis. Cette ville était l'entrepôt général du commerce entre l'Asie occidentale et l'Assyrie, le lien qui unissait ce dernier pays avec celui d'Aram, près du gué le plus fréquenté de l'Euphrate.

Des fouilles récentes ont fait découvrir le véritable site de Charcamis. Peu de temps avant sa mort, G. Smith a eu la gloire de fixer l'emplacement de cette ville célèbre. La plupart l'identifiaient avec Circésium [3], dont la position semblait s'accorder tant bien que mal avec les données des documents assyriens [4]. Plusieurs savants avaient néanmoins des doutes à ce sujet. M. Maspero, en 1873, dans un travail

[1] « II (IV) Reg., XXIII, 29-30; II Chron., XXXV, 20-24. Hérodote, II, 159, nomme par erreur Magdôlos la ville où se livra la bataille. »

[2] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 495.

[3] « Carchémisch, le Circésium de la géographie classique, dit Sayce, était situé au confluent du Chaboras et de l'Euphrate : c'était la clef de la grande route de l'Occident; sa possession était par conséquent d'une grande importance militaire. Après la destruction de Tyr par les Assyriens, Carchémisch devint le centre du commerce de l'Orient, et le *manéh de Carchémisch* fut un des principaux étalons du commerce. » Sayce, dans les *Records of the past*, t. III, p. 88.

[4] Il est souvent question de cette ville dans les inscriptions cunéiformes, Assurbanipal, col. III, l. 57; *Records of the past*, t. III, p, 70; cf. *ibid.*, t. IX, p. 78 ; etc.

spécial sur la matière[1], s'efforça d'établir que c'était l'ancienne Bambyce ou Mabog, un peu à l'orient d'Alep, à quelques kilomètres de l'Euphrate. Les faits ont prouvé que cette nouvelle hypothèse n'était pas mieux fondée que la précédente.

Sur la rive occidentale de l'Euphrate, à moitié chemin entre le village de Sadjour et Biredjik, qui domine maintenant le gué des caravanes à cet endroit du fleuve, s'élève une véritable colline de ruines, couvrant une vaste surface : c'est ce qui reste de Charcamis. Les pans de murs et de tours écroulés qui entourent ce Tell, aussi bien que les débris d'édifices et les fragments de sculptures qu'on trouve çà et là, avaient frappé Pococke et les anciens voyageurs, et l'on àvait supposé que c'était le site de Gerrhes ou Europe. Mais là avait fleuri une cité bien plus fameuse et bien plus antique que ces cités grecques : la vieille capitale de ce grand peuple que la Bible appelle les Héthéens et que les monuments égyptiens et assyriens nomment si souvent sous le nom de Khétas ou sous celui de Ḥatti.

Les ruines portent aujourd'hui le nom de Djérablous[2]. On y a déjà exhumé des sculptures, des bas-reliefs et des inscriptions en langue héthéenne qui témoignent d'une civilisation très avancée. C'est probablement par son intermédiaire que la civilisation de l'Orient est passée en Grèce, par l'Asie Mineure et les îles de la mer Égée. On y a trouvé aussi une brique assyrienne portant le nom de Sargon, qui prit Charcamis et y bâtit un palais pour servir de résidence au gouverneur assyrien.

L'enceinte de la capitale des Héthéens est beaucoup

[1] G. Maspero, *De Carchemis oppidi situ*, in-8°, Paris, 1873. Cf. *Histoire ancienne des peuples d'Orient,* 2e édit., p. 186-187; 4e édit., p. 180.

[2] Djérablous est marqué avec Charcamis sur la carte de la Chaldée, de l'Assyrie et de la Palestine que nous avons donnée pour la migration d'Abraham, t. I, p. 422.

moindre que celle de Ninive et de Babylone : elle n'a pas trois kilomètres de longueur, mais de nombreux indices montrent que ses faubourgs s'étendaient au loin, surtout dans la direction du sud, sur les rives de l'Euphrate, où l'on a trouvé des traces d'ouvrages d'irrigation [1].

Charcamis devait être enlevée aux Assyriens, d'abord par l'Égypte [2]. Néchao s'en empara, et devint ainsi le maître de tout le pays situé à l'ouest du fleuve. Revenant alors sur ses pas, il séjourna quelque temps à Riblah, près de Hamath. On lui annonça, dans cette ville, que les habitants de Jérusalem avait reconnu comme roi Joachaz, fils de Josias, après la bataille de Mageddo. Mécontent de ce qu'on l'avait élevé sur le trône sans son consentement, il le fit venir auprès de lui, le déposa après trois mois de règne, l'emmena prisonnier en Égypte et donna la couronne à un autre fils de Josias, Éliacim, dont il changea le nom en celui de Joakim [3].

Sur ces entrefaites, Ninive succombait sous les coups des Mèdes et des Babyloniens réunis. Ses derniers jours ne nous sont point connus par les documents indigènes. Les historiens anciens nous disent que le siège dura deux ans : ses fortes murailles résistaient à toutes les attaques ; mais, pour réaliser ses prophéties, Dieu fit intervenir les éléments contre la capitale de Sennachérib et des oppres-

[1] *The Times, weekly edition,* 30 janvier 1880, p. 13, et 20 août 1880, p. 2-3. Cf. Frd. Delitzsch, *Wo lag des Paradies,* Anhang III, p. 265-269. Pour plus de détails sur Charcamis et les découvertes qui ont été faites à Djérablous, voir *Les Héthéens de la Bible, leur histoire et leurs monuments,* dans mes *Mélanges bibliques,* 2e édit., p. 385-400. J. Ménant, *Kar-Kemish, sa position d'après les découvertes modernes,* dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. XXXII, 2e part., 1891, p. 201-273.

[2] Cf. Jér., XLVI, 2.

[3] II (IV) Reg., XXIII, 33-34; II Par., XXXVI, 4; Jér., XXII, 11-12. Cf. Ezéch., XIX, 4-5.

seurs de son peuple : une inondation extraordinaire du Tigre emporta une partie considérable des remparts [1] et le roi désespéré [2] se brûla dans son palais avec ses femmes et ses trésors.

Ainsi se trouvèrent réalisées les menaces de Nahum :

Malheur à la ville de sang!
Toute pleine de mensonges et de rapine,
Qui n'a jamais cessé de piller...
[Jéhovah] passe comme une inondation,
Il détruit le lieu [même où elle s'élevait]...
Les portes des fleuves sont ouvertes,
Le palais est renversé...
Qui te verra s'enfuira
Et dira : Ninive est détruite! [3]

[1] Oppert, *Expédition en Mésopotamie,* t. I, p. 292.

[2] Ce roi est le Saracos d'Abydène, le Sin-sar-iskun des monuments cunéiformes. Ces monuments justifient donc l'exactitude du nom (d'ailleurs un peu défiguré) qu'il donne au dernier roi de Ninive, mais les détails qu'il ajoute sont controversés. H. Winckler, *Geschichte Babyloniens,* p. 292. Comme on a trouvé en Babylonie des monuments de Sinsariskun, il en résulte qu'il avait été au moins quelque temps maître de ce pays.

[3] Nahum, III, 1 ; I, 8 ; II, 5 ; III, 7. Cf. Sophonie, II, 13-15.

CHAPITRE VII.

NABUCHODONOSOR ET FIN DU ROYAUME DE JUDA.

Après la ruine de Ninive, il n'y eut plus d'empire assyrien. Son ancienne vassale, Babylone, hérita de la plus grande partie de sa puissance. Ce qui avait échappé aux derniers rois d'Assyrie, dans l'Asie occidentale, Nabopolassar chercha à le recouvrer pour lui-même. Trop vieux pour se mettre personnellement à la tête des armées, à l'aide desquelles il voulait conquérir la Syrie, la Palestine et l'Égypte, il en confia le commandement à son fils. Son fils était Nabuchodonosor.

Nabuchodonosor est un des rois les plus célèbres qui aient porté la couronne. Babylone lui doit la plus grande partie de sa gloire. On pourrait presque dire que, sans lui, elle n'aurait pas eu de place dans l'histoire générale du monde[1]. L'empire babylonien a été de courte durée : il a commencé en 625 avant J.-C., il a fini en 538, en tout 88 ans. Nabuchodonosor a rempli, par son règne de 43 ans[2], la moitié de cet espace de temps. Il a éclipsé l'éclat de son père Nabopolassar; ses successeurs pâlissent tous devant lui et méritent à peine d'être nommés[3]. Général habile, ami des arts et grand constructeur, il a porté ses armes victo-

[1] On ne doit pas méconnaître ce qu'a fait Babylone pour les sciences et pour les arts, mais elle n'eut guère de rôle indépendant que depuis l'époque de Nabuchodonosor jusqu'à Cyrus, et les autres villes de la Chaldée semblent avoir fait plus qu'elle pour la civilisation et les lettres dans les temps primitifs.

[2] Bérose, *Historicorum græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 507; Eusèbe, *Chron. arm.*, ibid., p. 505. Voir notre t. I, p. 571.

[3] G. Rawlinson, *The five great Monarchies of the ancient Eastern World*, 1865, t. III, p. 489.

rieuses dans une grande partie du monde ancien et il a fait de sa capitale l'une des merveilles de l'univers. Cependant ce qui lui a fait surtout un nom parmi nous, c'est la destruction de Jérusalem. Il a été l'instrument des vengeances divines, l'exécuteur des menaces des prophètes; il a conduit Juda sur les rives de l'Euphrate, pour y subir cette captivité de 70 ans, qui devait être un événement si considérable et influer si notablement sur l'avenir de l'humanité tout entière. C'est surtout à ce titre qu'il nous intéresse et qu'il est utile de raconter son histoire.

Le nom de Nabuchodonosor est écrit de plusieurs manières dans les textes cunéiformes. La plus complète, celle qu'on lit, par exemple, dans l'inscription de Borsippa, est *Na-bi-uv-ku-du-ur-ri-u-ṣu-ur*, mais *Nabiuv* devait se prononcer *Nabu*, selon l'orthographe commune de ce nom, *Nabu-kudurri-uṣur*, « Nébo, protège la couronne[1]. » On voit par là que la prononciation que nous avons reçue des Septante par la Vulgate, Nabuchodonosor, se rapproche plus de la véritable prononciation assyrienne que la prononciation massorétique, Nébucadnézar. Notre prononciation n'est fautive qu'en ce qu'elle a mis un *n* là où il faudrait un *r*; cet *r* est d'ailleurs conservé dans Jérémie et dans Esdras[2], où on lit exactement dans le texte hébreu Nabuchodorossor[3].



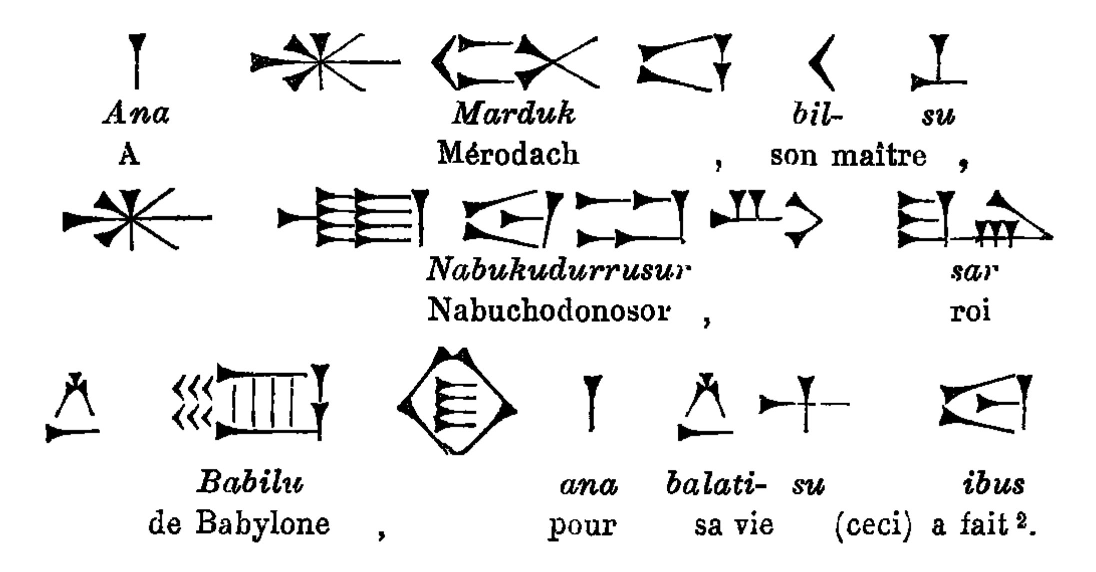
13. — Nabuchodonosor.

[1] Voir les variantes dans J. Ménant, *Syllabaire assyrien*, p. 94; E. Schrader, dans la *Zeitschrift der deustchen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, t. XXVI, p. 124.

[2] Jér., XLIX, 28; (I) Esd., II, 1. Dans le Ketib.

[3] Strabon, Alexandre Polyhistor, Mégasthène, Abydène l'appellent exac-

On a trouvé en Asie un sceau qui représente de profil la tête de Nabuchodonosor, coiffé, non d'une tiare, mais d'un casque[1]. Ses cheveux encadrent sa figure. Il ne porte point de barbe. Son profil est très pur. La tête est tournée à gauche et paraît celle d'un homme encore jeune. On lit tout autour, en caractères cunéiformes :



Ce camée précieux est conservé au musée de Berlin[3]. Les assyriologues allemands pensent que c'est le portrait du

tement Ναβουχοδρόσορος. Dans le canon de Ptolémée, ce nom est altéré en Ναβοκολασσάρος. Voir t. I, p. 571.

[1] L'usage du casque est ancien en Assyrie et en Chaldée. Voir *Journal officiel*, Académie des Inscriptions, 4 août 1880, p. 908.

[2] Voir Figure 13, d'après une photographie de l'original. Cette figure est dans Schenkel, *Bibel Lexicon*, à l'article *Keilschrift*, t. III, p. 511, est dans le *Monatsbericht der k. preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, mars 1879, photographiée, vis-à-vis de la p. 288, nº 2, gravée, p. 293. La direction de la tête, dans le *Bibel-Lexicon*, qui a suivi Grotefend, est fausse : elle est tournée à droite au lieu de l'être à gauche. — La matière du camée est du verre coloré.

[3] Le Musée de La Haye possède une pierre gravée qui porte une inscription analogue à celle du Musée de Berlin. C'est un onyx de deux couleurs ou agate œillée. On lit : *Nabu-kudur-uṣur sar Babilu abal Nabu-abal-uṣur ana Marduk bil-su akis.* « Nabuchodonosor, roi de

vainqueur de Jérusalem. Cependant ce travail a un cachet grec si caractérisé qu'il est difficile d'admettre, d'après Fr. Lenormant, que le Nabuchodonosor représenté soit le fils de Nabopolassar[1] : c'est plutôt, d'après lui, un autre roi de ce nom, d'une époque postérieure[2].

Nabuchodonosor avait été annoncé au royaume de Juda comme l'exécuteur des vengeances divines contre son peuple infidèle. Jérémie prophétisait dans les termes suivants, l'année même où le fils de Nabopolassar succédait à son père sur le trône de Babylone :

« Ainsi parle Jéhovah Sabaoth : Parce que vous n'avez point écouté mes paroles, moi je rassemblerai et j'enverrai [contre vous] toutes les tribus de l'aquilon, dit Jéhovah, avec Nabuchodonosor, roi de Babel, mon serviteur, et je les ferai marcher contre cette terre et contre ses habitants et contre tous les peuples d'alentour et je les vouerai à l'anathème, je désolerai [leur pays,] j'en ferai un objet de dérision, un désert, pour toujours. Je ferai cesser parmi eux les cris de joie et de réjouissance, la voix de l'époux et la voix de l'épouse, le bruit de la meule et la lumière de la lampe. Toute cette terre sera un désert et une solitude désolée; ces peuples seront asservis au roi de Babel pendant soixante-dix ans[3]. »

Babylone, fils de Nabopolassar, à Mérodach, son maître, (ceci) a consacré. » J. Ménant, *Catalogue des cylindres orientaux du cabinet royal des médailles de La Haye,* La Haye, 1878, p. 65, n° 150. Voir aussi J. Ménant, *Un Camée du Musée de Florence,* dans la *Revue archéologique,* t. VI, 1885, p. 79-86.

[1] Voir Fr. Lenormant, *Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer*, in-8°, Iéna, 1878, p. 530.

[2] M. Schrader maintient cependant l'opinion que ce camée représente le Nabuchodonosor, fils de Nabopolassar. *Ueber einen altbabylonischen königl. Museums und einige andere Cylinder und Gemmen,* dans le *Monatsbericht der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1879, p. 297.

[3] Jér., XXV, 8-11.

La prophétie s'accomplit à la lettre. Malheureusement l'assyriologie nous apprend peu de chose sur la vie même du vainqueur de la Judée, et nous serons réduits à raconter sommairement son histoire d'après les seuls documents anciens.

Presque tout ce que nous savons sur lui nous est connu par les écrivains juifs, Jérémie, Ézéchiel, les auteurs des Rois et des Paralipomènes, et par Bérose, dont un précieux fragment nous a été conservé par Josèphe, dans son livre *Contre Apion*[1].

Les inscriptions de Nabuchodonosor, très sobres de renseignements sur son histoire[2], sont muettes, en particulier, sur ses faits de guerre. Il veut bien recevoir le tribut de tous les rois de la terre[3]; mais, au lieu de faire consister sa gloire dans les victoires qu'il a remportées, il la met dans les édifices qu'il a construits et dans la splendeur de Babylone, la cité qu'il a embellie et à laquelle il a prodigué toutes ses faveurs. « Voilà cette grande Babylone que j'aie bâtie pour être le siège de ma royauté, dans la puissance de ma force, dans la gloire de mes triomphes, » dit-il dans le prophète Daniel[4]. Ce langage est celui-là même de ses inscriptions :

32. En dehors de Babylone et de Borsippa,
33. je n'ai embelli aucune ville.

[1] Josèphe, *Contra Apion.*, I, 19. Ce passage est reproduit dans les *Historicorum græcorum fragmenta,* édit. Didot, t. II, p. 506. Voir aussi un passage d'Alexandre Polyhistor, *ibid.*, t. III, p. 229, et des fragments d'Abydène, *ibid.,* t. IV, p. 283.

[2] Elles se rapportent la plupart à ses constructions. Voir J. Fleming, *Die grosse Steinplatteninschrift Nebukadnezar's (604-562) in transscribierten babylonischen Grundtext nebst Uebersetzung und Commentar*, in-8°, Goettingue, 1883; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. II, p. 10-31.

[3] *Inscription de la Compagnie des Indes,* col. x, lignes 9-12; *Keilinschriftliche Bibliothek.* t. III, part. II, p. 28-29.

[4] Dan., IV, 30.

34. Dans Babylone,
35. la ville que je préfère, que j'aime,
36. le palais, la maison qui fait l'admiration des peuples,...
51. par les eaux d'une inondation,
52. ses fondements avaient été ébranlés.
61. ... Son fondement
62. j'ai solidement établi et
63. avec du bitume et des briques cuites,

COLONNE VIII.

1. j'ai élevé haut (ce palais)
2. comme des montagnes boisées.
3. De gros cèdres pour sa toiture
4. j'ai placé;
5. des portes de cèdre
6. avec des plaques de bronze[1],
7. des seuils et des gonds
8. de cuivre, dans ses portes
9. j'ai placé.
10. De l'argent, de l'or, des pierres précieuses,
11. tout ce qui est estimé,
12. est magnifique,
13. trésors, richesses
14. ornements magnifiques,
15. j'y ai accumulé;
16. force, splendeur,
17. trésors royaux,
18. j'y ai rassemblé.
19. Car l'établissement de ma royauté
20. dans une autre ville,
21. mon cœur ne l'aime pas;
22. au milieu d'aucune autre cité

[1] On a trouvé à Balawat des portes recouvertes de plaques de bronze, avec des ornements en relief. Voir *The Bronze Ornaments of the Palace Gates from Balawat* (*Shalmaneser II*, *B. C. 859-825*), Londres, 4 parties in-f° parues.

23. je n'ai pas bâti de palais royal...
48. Pour couvrir
49. les fortes murailles
50. avec du bitume et de la brique cuite,
51. un rempart comme une montagne j'ai fait, et
52. entre eux (les deux murs)
53. j'ai bâti un ouvrage en briques cuites, et
54. sur son sommet un grand édifice,
55. pour la demeure de ma royauté,
56. avec du bitume et de la brique cuite
57. j'ai superbement bâti, et
58. avec le palais de mon père je l'ai joint, et
59. en un mois salutaire, en un jour favorable,
60. ses fondements dans le sein de la large terre
61. j'ai établi fermement et
62. son sommet j'ai élevé
63. comme une montagne boisée,
64. et au quinzième jour, sa construction

COLONNE IX.

1. j'ai achevée
2. et j'ai fait splendide la demeure de ma royauté...
29. Cette maison, (pour être) un objet d'admiration,
30. je l'ai fait bâtir[1].

C'était donc dans la splendeur de ses constructions et dans la magnificence de Babylone, sa capitale, que se complaisait surtout le cœur de Nabuchodonosor.

Nous ne connaissons guère ses exploits que par des sources étrangères, comme nous l'avons déjà remarqué[2].

Ses premières victoires sont antérieures à son avènement

[1] *Inscriptions de la Compagnie des Indes*, colonnes VII-IX, C. J. Ball, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. III (1890), p. 117-120; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 24-27.

[2] Voir plus haut, p. 145. L'inscription dite du Baril de Philips contient

au trône. Néchao II était maître de la Palestine et de la Syrie depuis trois ans, lorsque Nabopolassar chargea son fils de chasser les Égyptiens de l'Asie occidentale. Nabuchodonosor marcha sur Charcamis, qui était la principale place forte du Pharaon. Il attaqua et mit en déroute l'armée ennemie[1]. « Depuis ce jour, dit le quatrième livre des Rois, le roi d'Égypte ne sortit plus de son royaume, parce que le roi de Babylone lui prit tout ce qu'il possédait, depuis le torrent d'Égypte[2] jusqu'au fleuve de l'Euphrate[3]. » Ce premier succès fut en effet si complet qu'il rendit le vainqueur maître de toute la Syrie, et lui permit de traverser sans obstacles la Palestine, jusqu'aux frontières de l'Égypte, en recevant sur la route l'hommage de tous les rois du pays[4]. Parmi les princes qui furent obligés de se reconnaître tributaires de Nabuchodonosor était Joakim, roi de Juda[5]. Le jeune triomphateur, ne put cependant pousser jusqu'au bout ses conquêtes. Il poursuivait encore Néchao et allait pénétrer en Égypte, lorsqu'il apprit la mort de son père. De crainte que le trône élevé par Nabopolassar ne lui échappât, il s'empressa de conclure un traité avec le Pharaon, et retourna en toute hâte dans sa capitale, où il reçut le sceptre qui lui avait été réservé. C'était en 604. Il devait régner 43 ans, jusqu'en 561.

une liste de huit contrées vaincues par Nabuchodonosor. Elles n'ont pu, d'ailleurs, être identifiées. Nous citerons plus loin ce que l'épigraphie chaldéenne nous apprend encore sur Nabuchodonosor.

1 Voir Jérémie, XLVI.

2 L'ouadi el-Arisch, qui sépare la Palestine de l'Égypte. C'est « le torrent d'Égypte », *nahal Misraim*, si souvent mentionné dans l'Écriture. Jos., XV, 47, etc.

3 II (IV) Reg., XXIV, 7. Ni Néchao ni son fils Psammétique II ne purent recouvrer la Syrie. Cf. Hérodote, II, 161, p. 125.

4 G. Smith, *Babylonia*, p. 156.

5 Daniel, I, 1-2. C'est dans cette campagne que Daniel et ses compagnons furent emmenés captifs à Babylone.

Deux ans s'étaient écoulés depuis que Nabuchodonosor était monté sur le trône, lorsqu'il se rendit en Syrie pour y étouffer les mouvements de révolte qui s'y produisaient souvent contre son autorité. La Palestine, excitée probablement par l'Égypte, avait voulu se rendre indépendante. Le roi de Juda était toujours Joakim. Il fut battu par les Babyloniens, obligé de leur payer un tribut, et assujetti à une dépendance humiliante. Au bout de trois ans, d'accord avec les Égyptiens et avec Ithobaal, roi de Tyr, il essaya de secouer ce joug odieux[1]. Nabuchodonosor se mit en marche, pour le réduire par la force, mais quand il arriva en Judée, Joakim était mort[2] et avait été remplacé par son fils Jéchonias. Le nouveau roi ne résista pas longtemps ; au bout de trois mois de règne, il se livrait, corps et biens, avec toute sa famille, à Nabuchodonosor. Celui-ci fut sans pitié ; il prit des otages, fit déporter tous les habitants de distinction au nombre de dix mille[3] et ne laissa dans Jérusalem que les plus pauvres. Il emmena Jéchonias en Babylonie, et lui donna pour successeur son oncle Sédécias.

Sédécias se révolta à son tour, sous l'influence du parti égyptien. Le roi de Babylone avait été obligé d'en venir aux mains avec les Élamites, parce que son beau-père, Cyaxare, roi des Mèdes, étant mort, avait été remplacé sur le trône par son fils Astyage qui s'était montré mal disposé à l'égard de l'empire chaldéen. Les rois de Juda, de

[1] II (IV) Reg., XXIV, 1-2.

[2] L'Écriture ne nous fait pas connaître dans quelles circonstances mourut Joakim. Nous savons seulement par Jérémie, XXII, 18-19; XXXVI, 30, qu'il fut enseveli sans honneur, ce qui suppose une mort violente ou ignominieuse. Josèphe, *Antiq. jud*, X, VI, 3, raconte avec détails la fin de ce roi, mais son récit soulève, de la part de la critique, de nombreuses difficultés. Il est cependant admis par la *Civiltà cattolica* (*Imprese e prime guerre di Nabucodonosor*), novembre 1882, p. 535.

[3] II (IV) Reg., XXIV, 14.

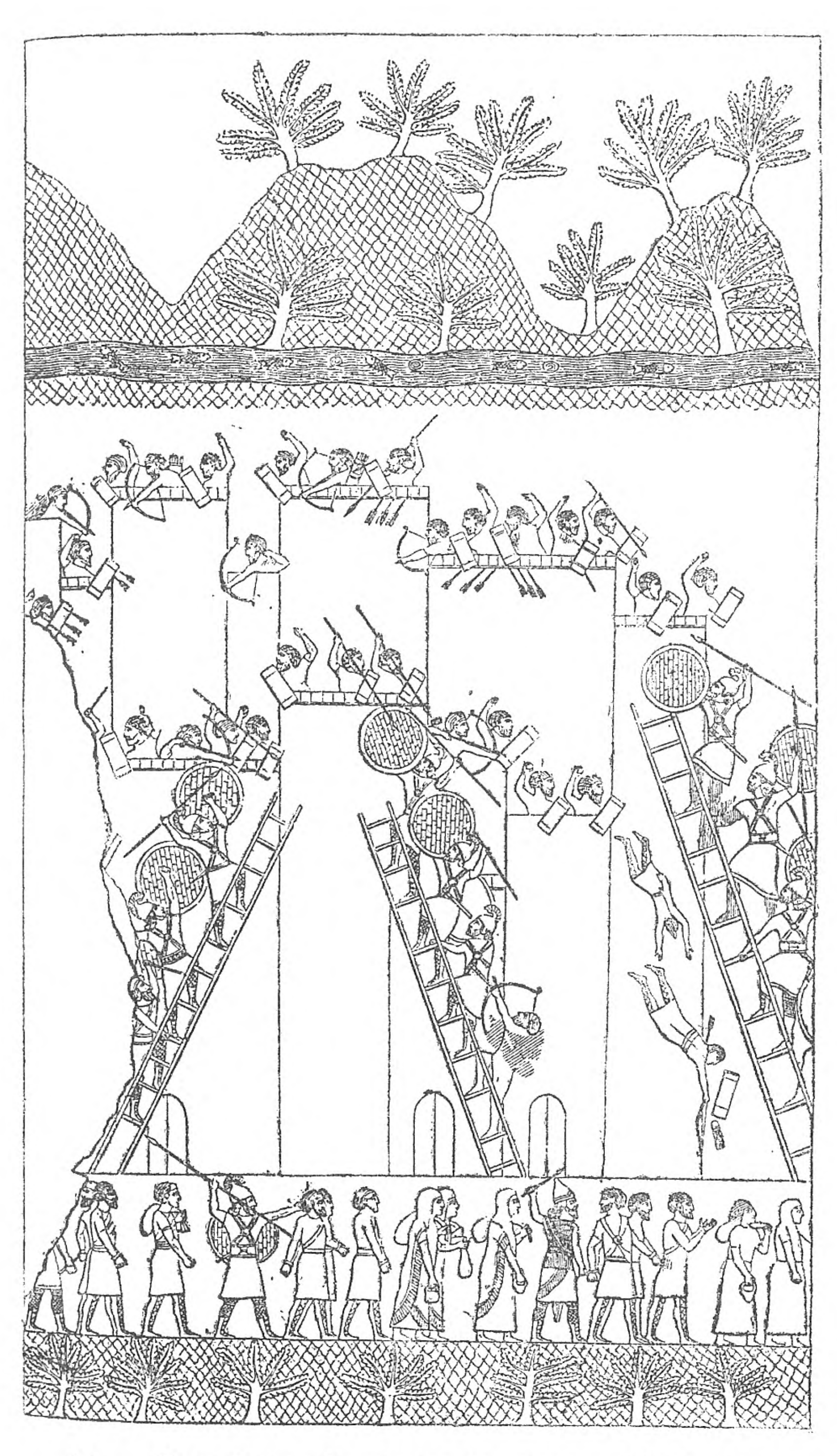
Moab, d'Ammon, d'Idumée, de Tyr, profitèrent de cette circonstance pour essayer de recouvrer leur indépendance. Mais Nabuchodonosor, ayant arrangé ses affaires avec les Mèdes, fut très irrité des mouvements séditieux des petits rois des bords de la Méditerranée. Il voulut surtout en finir avec les Juifs et retourna encore une fois en Palestine. Le siège de Jérusalem fut quelque temps retardé par les menaces d'intervention du roi d'Égypte, Ouhabrâ, de la XXXVIe dynastie[1]. Celui-ci parut vouloir s'avancer à la défense de Sédécias, mais il recula dès que le roi de Babylone se mit en mouvement pour aller à sa rencontre.

Nabuchodonosor s'arrêta à Ribla pour contenir les ennemis au nord et il envoya contre la capitale de la Judée des forces considérables, placées sous les ordres de Nabuzardan. La résistance de Jérusalem fut longue, héroïque, désespérée. Elle ne fut point vaincue par la force des armes, mais par la faim. C'est en 587[2] qu'elle fut obligée d'ouvrir ses portes aux Babyloniens. Ils la détruisirent, brûlèrent les maisons des particuliers et le palais du roi, égorgèrent les principaux de la ville et emmenèrent le reste des habitants en captivité[3], laissant seulement les pauvres et les cultivateurs. Le Temple lui-même devint la proie des flammes.

[1] Bunsen, *Egypt's Place*, II, 604, 631. C'est l'Apriès de Josèphe, *Antiq. jud.*, X, IX. Voir Jér., XXXVII, 5; XLIV, 30; Ézéch., XVII, 15; H. Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, 1877, p. 743.

[2] On place la prise de Jérusalem et la ruine du Temple de Salomon en 588, 587 ou 586. D'après les calculs de M. Oppert, qui s'est servi des données des documents cunéiformes, ces événements eurent lieu le vendredi 28 juillet ou le dimanche 27 août de l'an 587 avant notre ère. Voir *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, t. XXII, 1894, p. 109 (cf. p. 97).

[3] Voir, Figure 14, la représentation assyrienne d'un siège. Au bas, on voit des hommes et des femmes emmenés en captivité, sous la conduite de soldats assyriens qui les font marcher à coups de bâton ou à coups de lance. Les hommes captifs ont les mains enchaînées.



14. — Siège d'une ville par les Assyriens. — Prisonniers de guerre emmenés en captivité.

Le Seigneur a répudié son autel,
Il a détruit son sanctuaire;
Il a livré aux mains des ennemis les murs de ses palais,
Ils ont poussé des cris dans la maison de Jéhovah.
Comme dans les jours de fêtes [1].

Sédécias avait essayé de s'enfuir, avec quelques serviteurs, du côté du Jourdain; il fut pris, on lui creva les yeux [2] et il fut emmené prisonnier à Babylone [3]. Nabuchodonosor voulut qu'il ne subsistât même plus de royaume de Juda, il fit de ce malheureux pays une simple province de son empire à la tête de laquelle il préposa Godolias.

Godolias ayant été assassiné, les Israélites qui avaient évité jusque-là la déportation, redoutant la vengeance du roi de Babylone, s'enfuirent en Égypte, mais ils ne purent y échapper à la colère du conquérant, qui envahit ce pays et ravagea la partie orientale du Delta [4], comme nous le verrons au livre suivant.

Les Juifs transportés à Babylone furent, les uns esclaves, les autres libres [5]. Ces derniers habitaient sans doute sur la

[1] Lament., II, 7; II (IV) Reg., XXXV, 1-11.

[2] Ce traitement barbare était souvent infligé aux prisonniers de guerre. Voir l'inscription d'Assurnasirpal, col. I, l. 117, dans les *Records of the past*, t. III, p. 50; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. I, p. 70-71 :

> 117. Aux uns, je coupai les mains et les bras (?), aux autres, le nez (?) et les oreilles, à d'autres j'arrachai les yeux;
>
> 118. une pile de corps encore vivants et une pile de têtes (coupées) j'élevai.....

Les rois d'Assyrie, comme nous l'avons vu, Figure 10, p. 96, se faisaient représenter, sur leurs monuments, crevant les yeux, avec la pointe de leur lance, à des prisonniers agenouillés devant eux.

[3] II (IV) Reg., XXV, 1-7; Jér., LII, 1-11; XXXIX, 5-7.

[4] Josèphe, *Antiq. jud.*, X, IX, 10; G. Rawlinson, *Herodotus*, t. I, p. 423-424. Cf. Jér., XLVI, 13-26; Ezéch., XXXIX, 2-20.

[5] C'est ce qui résulte des documents cunéiformes étudiés par M. Oppert. Nous y voyons un personnage qui paraît être Juif, d'après son nom, Idihiel,

rive droite de l'Euphrate, dans la moderne Hillah, dont M. Oppert explique le nom par Ḥalalat, « la profane, » la cité ouvrière, où devaient demeurer tous ceux qui étaient profanes aux yeux des Chaldéens. C'est là que les malheureux enfants de Juda, assis sur les bords du fleuve célèbre et de ses nombreux canaux, touchés et repentants, pleuraient au souvenir de Sion et ne pouvaient se consoler de leur exil :

Sur les bords des fleuves de Babylone [1],
Nous nous asseyons et nous pleurons
Au souvenir de Sion [2].

Nous allons les suivre maintenant dans la terre de la captivité.

agir comme un homme libre. Un autre Juif appelé Yuqub ou Jacob, apparaît comme esclave. Un troisième nommé Barachiel demande, mais en vain, sa mise en liberté. J. Oppert, dans le *Journal officiel,* 2 mai 1887, p. 2107; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions,* 1887, p. 226-228. La tablette concernant Barachiel est transcrite et traduite par M. Oppert dans le *Journal asiatique,* novembre-décembre 1887, p. 536-540.

[1] Le Psalmiste dit « les fleuves, » parce que l'Euphrate alimentait de nombreux canaux qui, en hébreu et en assyrien, sont désignés sous le nom de *nahar,* comme l'Euphrate lui-même.

[2] Ps. CXXXVI (Héb. CXXXVII), 1.

QUATRIÈME PARTIE.

LA CAPTIVITÉ.

LIVRE PREMIER.

LES PROPHÈTES PENDANT LA CAPTIVITÉ.

CHAPITRE PREMIER.

DANGERS QUE COURT LA FOI D'ISRAEL PENDANT LA CAPTIVITÉ.

La captivité fut la période la plus critique de l'histoire du peuple de Dieu. La blessure qui l'avait frappé au cœur semblait incurable : son indépendance était perdue, sa nationalité paraissait morte à jamais; Jérusalem, la ville sainte, était détruite; la race de David, prisonnière; le temple lui-même, la maison où habitait Jéhovah, n'était plus qu'un monceau de ruines; le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob avait été, aux yeux des hommes, vaincu par les dieux de Nabuchodonosor et des Chaldéens; les vases sacrés qui servaient à son culte étaient devenus la proie des vainqueurs et maintenant on les montrait, comme des trophées, dans la grande Babylone, aux adorateurs de Nébo et de Mérodach. La vraie religion elle-même n'allait-elle pas sombrer, avec la nationalité juive, dans cette grande catastrophe? Com-

ment le dépôt de la révélation, confié à Israël, pourrait-il être sauvé dans ce naufrage? Qui resterait fidèle au Seigneur, puisqu'il n'avait pu ou voulu défendre les siens? « Dieu ne nous regarde plus, disaient les Juifs, Jéhovah a abandonné la terre [d'Israël][1]. »

La vue de la prospérité de Babylone, comparée à la désolation de Juda et de Jérusalem, n'était guère propre à ranimer la foi des vaincus en la Providence divine, mais devait au contraire devenir l'occasion de tentations nouvelles.

Les exilés avaient quitté la Palestine, pleins de l'idée qu'il n'y avait rien sans doute au-dessus de leur capitale. Quelle impression dut produire sur leur esprit, non encore habitué à de tels spectacles, la vue des splendeurs de la grande Babylone?

« C'était moins une ville que tout un pays[2]. » « Le grand mur de Babylone renfermait un espace de 513 kilomètres carrés, c'est-à-dire un terrain grand comme le département de la Seine, et quinze fois l'étendue de la ville de Paris en 1859, sept fois celle de la même capitale en 1860. Le second mur entourait [une superficie] de 290 kilomètres carrés, beaucoup plus grande que la ville de Londres[3]. » La guerre et le commerce y avaient accumulé les richesses de l'Asie[4]. Le faste et la magnificence de Nabuchodonosor en avaient fait la première ville du monde. Plus tard, lorsqu'elle avait déjà perdu une partie de son éclat, elle ravissait d'admiration les Grecs eux-mêmes[5]. Nous pouvons donc imaginer sans peine l'effet qu'elle produisit sur des yeux qui n'avaient

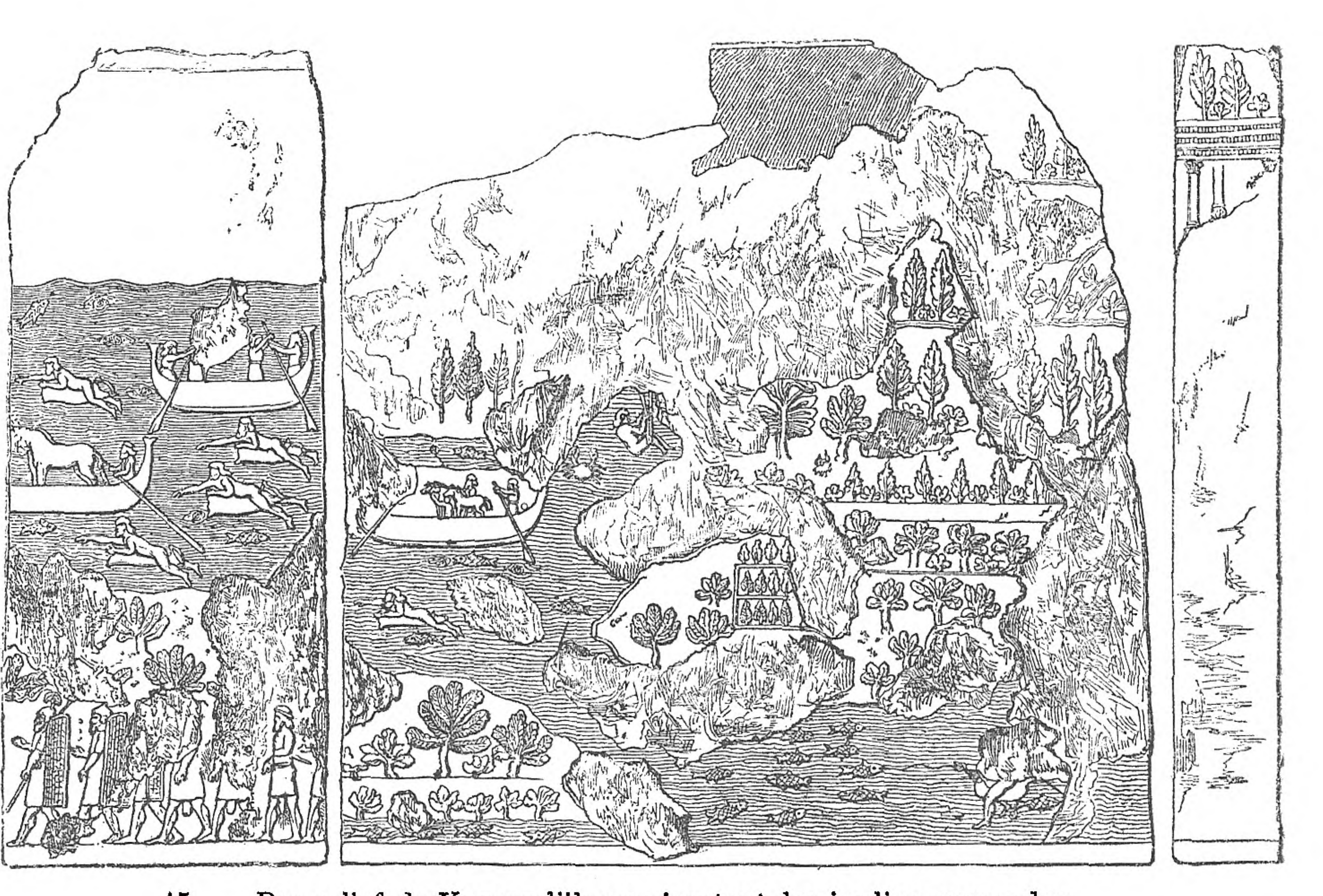
1 Ézéch., VIII, 12; IX, 9.

2 Van den Berg, *Petite histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., 1883, p. 106.

3 J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 234.

4 Ézéch., XVII, 4; Is., XLVII, 15. Voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 776-778.

5 Ctésias, *De rebus Assyriorum*, 10, édit. Didot, p. 23.



15. — Bas-relief de Koyoundjik représentant des jardins suspendus.

jamais encore été frappés par les grandes œuvres des arts plastiques, qui n'avaient vu que le temple de Jérusalem et le palais des rois de Juda, qui ne connaissaient ni statues, ni tableaux, ni bas-reliefs, qui ignoraient ce luxe éblouissant et séducteur.

« Quand Ooliba, c'est-à-dire Jérusalem, dit Ézéchiel, vit les hommes peints sur les murailles, les sculptures des Chaldéens peintes en vermillon, [ces hommes] ceints d'un baudrier autour des reins, une tiare de diverses couleurs sur la tête, tous semblables à des princes, les fils de Babylone, les Chaldéens,... elle s'éprit pour eux d'un violent amour[1]. »

Si nous voulons nous faire une idée de ce qu'était alors Babylone, « reportons-nous, par la pensée, à l'époque où Nabuchodonosor vient de terminer tous les embellissements de la *ville de sa royauté*, comme il la nomme lui-même : pénétrons dans la cité royale, franchissons la muraille qui entoure le *Bit Saggatu*, et montons sur le faîte du temple des Assises de la terre ; un magnifique panorama va se dérouler devant nos yeux.

» Au-dessous de nous, tout autour, Babylone s'étale majestueuse. L'Euphrate, semblable à une large bande d'argent, rapide en son lit sinueux, court dans la plaine qu'il féconde et protège, en se déversant dans des canaux sans nombre ; dans ce fameux *Nahar-malkha* (fleuve royal), artère principale et centre du système d'irrigation de toute la Basse Chaldée, construit depuis des siècles par Hammourabi et réparé depuis peu par Nabuchodonosor ; dans des lacs d'un travail prodigieux dont le plus remarquable est celui qu'a fait creuser la femme de Nabopolassar. Le fleuve traverse la ville ; il est contenu dans des digues monstrueuses qui surprendront encore, à quelques centaines d'années de là, l'historien grec Hérodote.

[1] Ézéch, XXIII, 14-16. Voir aussi ℣℣. 5-7, 9, 12. Nous reviendrons plus loin, livre II, ch. I, sur cette description.

» Tout à fait dans le lointain, nous apercevons les deux grands murs d'enceinte. Au sud-ouest nous distinguons la cité profane, Halalat. Dans les usines, tout un peuple d'ouvriers travaille; par places, des points blancs scintillent, — ce sont les feux qui cuisent les briques, — il s'élève une fumée épaisse, rousse, et sur la cité entière plane une teinte pourpre qui se fond peu à peu dans le bleu foncé du ciel. C'est à Halalat qu'ont été installés les captifs que le Grand-Malkha a ramenés de ses expéditions; c'est là que, dans leurs réunions religieuses, les Juifs [fidèles regrettent Sion et Jérusalem]...

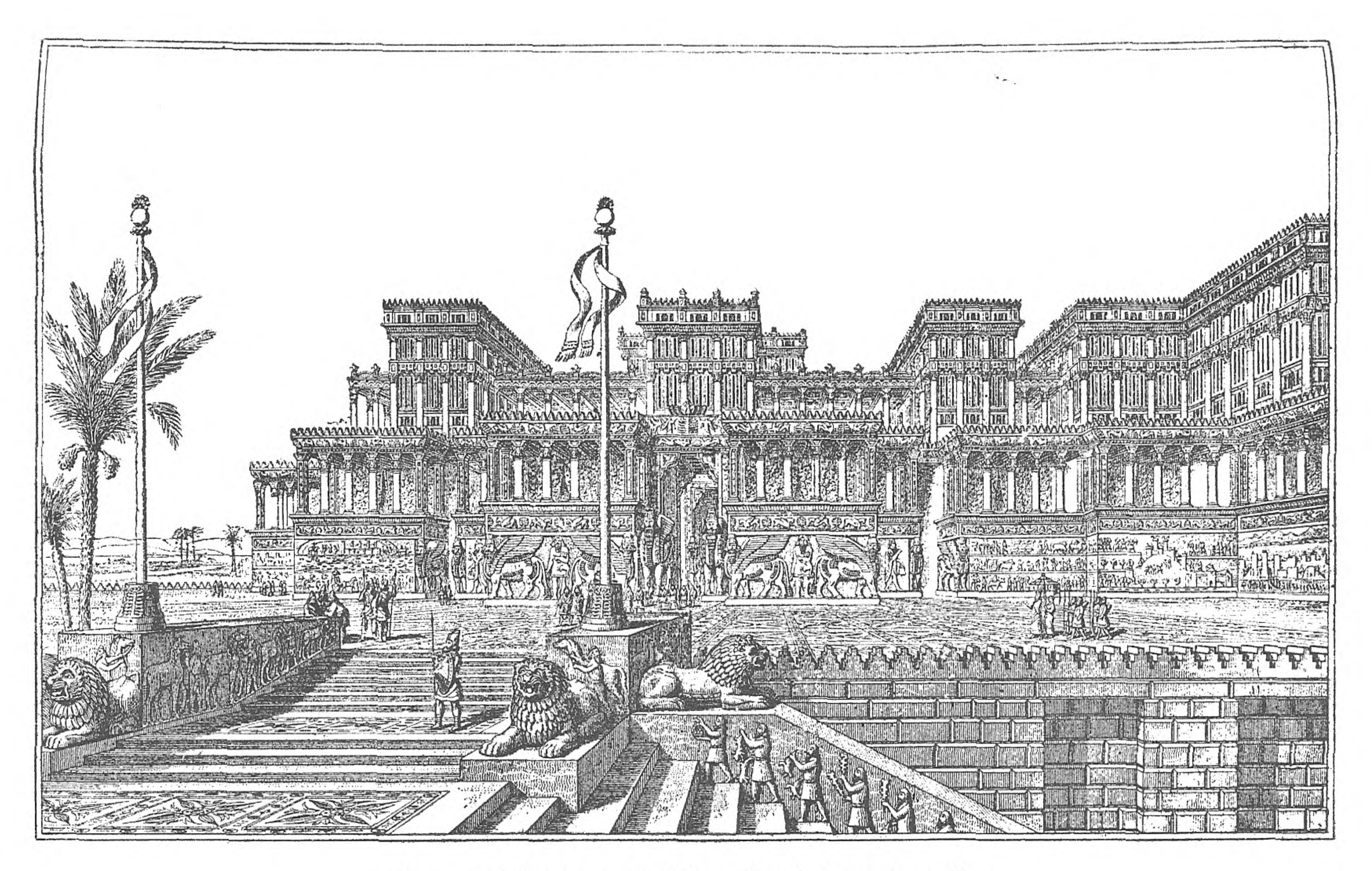
» Plus au sud-ouest encore, nous reconnaissons Borsippa, la ville religieuse par excellence, la ville aux fabriques de toile célèbres de toute antiquité, la ville où se dresse la fameuse tour à étages. Au nord-est, tout proche d'Umgur-Bel, nous voyons Cutha, et au-dessus des terrasses des maisons apparaît le sommet du temple de Nergal[1]. A nos pieds, renfermés dans les murs de la vieille capitale des monarques kouschites, occupée maintenant par les seules demeures des dieux et des rois, s'élèvent les jardins suspendus [2], les palais gigantesques et somptueux gardés par de colossales statues de lions et d'hommes-taureaux[3].

» Et, de quelque côté que se portent nos regards, au

[1] « Cutha est appelée dans les inscriptions le séjour du dieu Nergal. » Voir t. III, p. 577.

[2] On peut se faire une idée des fameux jardins suspendus de Babylone, par la Figure 15, p. 157, d'après un fragment de bas-relief publié par Layard dans *Nineveh and Babylon*, p. 232. Une partie de ces jardins est, comme on voit, en étages et en terrasses, suspendus au flanc de la colline. A droite, des arbres poussent dans un jardin supporté par des colonnes. Au bas est un lac dans lequel un Assyrien descend au moyen de cordes. D'autres nagent portés sur des outres. On transporte aussi des chevaux sur des barques. — Cf. la description des jardins suspendus de Babylone donnée par G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. II, p. 232-233, 451.

[3] Voir, Figure 16, un palais assyro-chaldéen restauré d'après Fergus-



16. — Palais assyro-chaldéen. Essai de restauration.

milieu des rangées d'habitations, à la fulguration des plaques de cuivre ou d'autres métaux qui recouvrent leurs coupoles, à leurs hautes terrasses carrées, nous reconnaissons les temples. Dans Babylone nous voyons non seulement les sanctuaires de Bel-Mérodach, mais encore les sanctuaires de Nébo, l'intelligence suprême; d'Ao, qui préside aux augures; le temple des Hauteurs et celui des Profondeurs, dédiés à Nanna, qui réjouit et soutient l'âme; le Bit-iz de la Grande-Lumière dédié à la lune; la pyramide de Samas, le dieu Soleil, le juge du monde; la maison de Mylitta-Zarpanit. A Borsippa, autour du temple des Sept-Lumières de la terre, nous apercevons les demeures de Ninip, de Nanna, de la Vie, de l'Ame vivante, et le sanctuaire d'Ao, le dieu qui fait pleuvoir les rosées fécondes sur les provinces[1]. »

Telle était Babylone, considérée pour ainsi dire extérieurement. Quant au bien-être dont on y jouissait, au luxe qu'on y déployait, il est difficile de s'en faire une idée. Cette ville était à l'apogée de sa gloire. Les victoires de son roi y avaient accumulé les richesses et les trésors de tout ce qu'il y avait de plus opulent au monde; Ninive et l'Assyrie, l'Égypte et ses nombreuses cités avaient été pillées par les armées de Nabuchodonosor et tout ce qu'elles possédaient de plus précieux avait été ainsi porté à Babylone.

Nabuchodonosor triomphait comme un dieu. La Grèce et Rome, dans l'antiquité, l'Italie ou la France, dans les temps modernes, pas même aux plus beaux jours de leur

son, dans Layard, *Nineveh and Babylon,* frontispice. — L'intérieur d'un palais assyrien est reproduit d'après Layard par Ragozin, *The Story of Chaldæa,* in-8°, Londres, 1886, p. 60. Cf. L. Heuzey, *Un palais chaldéen* (Tell-Loh), in-18, Paris, 1888, p. 12-34.

[1] Cavaniol, *Les Monuments en Chaldée, en Assyrie et à Babylone, d'après les récentes découvertes archéologiques,* Paris, 1870, p. 359-363.

histoire, n'ont eu un moment de gloire comparable à celle dont jouit le fils de Nabopolassar après toutes ses conquêtes. L'enivrement fut tel que le grand roi lui-même ne put y résister et que, contemplant un jour « cette grande Babylone qu'il avait bâtie[1], » les fumées de l'orgueil lui montèrent au cerveau et le firent tomber dans la folie, comme nous le verrons plus loin.

Si tel était l'éblouissement du prince à la vue de ses œuvres, quel devait être celui de ses sujets? Quand ces files interminables de prisonniers de guerre, à la fin d'une campagne, traversaient les rues de la capitale; quand ces longues processions de tributaires se rendaient au palais royal, chargés d'offrandes, de riches présents et de tous les produits les plus rares de leur pays[2], comme nous les voyons représentés sur les monuments; quand le vainqueur apparaissait dans toute la pompe de la majesté royale[3], entouré de ses guerriers et de ses grands officiers, avec leurs costumes éclatants, pour recevoir les hommages des vaincus ou pour dédier un nouveau temple qu'il venait de réparer ou de construire, il devait y avoir dans la foule de ces explosions d'enthousiasme auxquelles personne ne pouvait échapper.

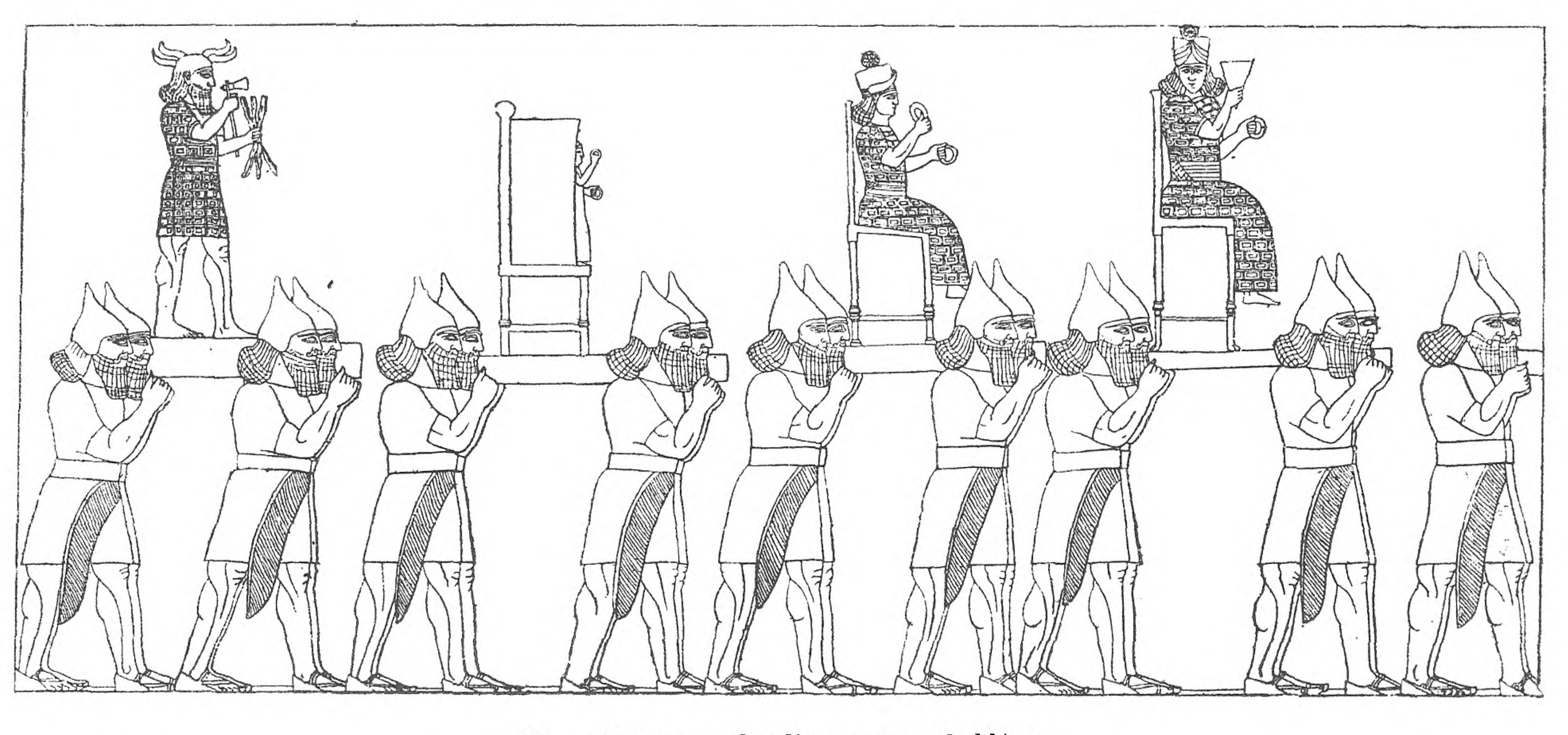
Les monuments nous ont conservé la représentation de quelques-unes de ces processions religieuses, où s'étalaient tout l'éclat et toute la magnificence orientale. Un bas-relief de Nimroud[4], nous montre quatre statues de dieux et de déesses, portées chacune sur les épaules de quatre prêtres ou de quatre

[1] Dan., IV, 27.

[2] Voir, Figure 71, t. III, vis-à-vis de la page 483, l'obélisque de Salmanasar représentant l'offrande des tributs.

[3] Voir un roi de Babylone, Mardoukabêiddin, avec ses ornements royaux, dans le *Dictionnaire de la Bible*, fig. 217, t. I, col. 899.

[4] Voir Figure 17, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 65.



17. — Procession des dieux assyro-chaldéens.

guerriers assyriens. Bel[1] est figuré debout, le front orné d'une double paire de cornes, symbole de la force, dans l'attitude d'une personne qui marche[2], portant une hache d'une main, comme le décrit la lettre de Jérémie[3], tenant de l'autre la foudre, figurée par ce faisceau trifide[4] dont les Grecs armèrent plus tard le bras de Jupiter. Istar est assise sur un trône ; sa tiare est ornée de cornes ; des objets précieux sont dans ses mains.

Le dieu Nébo nous est connu par une statue en pierre calcaire trouvée à Nimroud, et conservée aujourd'hui au Musée Britannique[5]. Elle nous le représente debout, coiffé

[1] D'après quelques-uns, c'est le dieu Ramman ; d'après d'autres, le dieu Mardouk.

[2] Diodore de Sicile avait mentionné cette particularité, II, 9, 4, édit. Didot, t. I, p. 88. On en avait contesté l'exactitude, en prétendant que le maître des dieux ne pouvait être représenté qu'assis sur son trône. Cf. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 452. Cet exemple peut apprendre la réserve aux commentateurs et aux exégètes qui s'appuient sur de simples vraisemblances ou sur des idées *a priori* pour rejeter les témoignages des auteurs anciens ou des Livres Saints.

[3] Baruch, VI, 13. — La procession des idoles est décrite tout au long, par Jérémie, dans cette lettre, comme s'il avait eu notre bas-relief sous les yeux. Voir Baruch, VI, 3, 5, 9, 13, 14, 25. Les cordelettes dont il est question, Baruch, VI, 42-43, ont été trouvées représentées à Charcamis. Voir Perrot, *Histoire de l'art*, t. IV, fig. 390, p. 807-808. Cf. notre t. III, p. 576, note 3.

[4] Voir t. I, Figure 10, p. 237.

[5] Elle est reproduite dans les *Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. V, fig. 151, p. 188, ainsi que dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 953, fig. 86, p. 663. Nébo était le dieu de la science. Pour le dieu Samas, voir t. III, Figure 77 et p. 381. — Les dieux étaient aussi représentés sous des emblèmes plus ou moins étranges d'animaux, dans les signes du zodiaque, qu'on peut voir, d'après des contrats de Babylone, dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 45, et d'après l'inscription de Mérodach Baladan, *ibid.*, t. IV, pl. 43. Sur les statues de Nébo du British Museum, provenant de Nimroud, voir Layard, *Monuments of Nineveh*, série I, pl. 12, et Fr. Lenormant, dans la *Revue archéologique*, 868, t. XVIII, p. 231.

d'une haute tiare, entourée d'une paire de cornes; une grande barbe frisée à plusieurs rangs de boucles lui tombe sur la poitrine; ses deux mains sont jointes; une longue robe lui descend jusqu'aux pieds qu'elle cache complètement[1].

Les Assyriens et les Chaldéens étaient profondément religieux : tout ce qui nous reste de ces peuples en est la preuve incontestable. En dehors même des hymnes en l'honneur de la divinité, il n'y a pas une seule inscription historique qui ne commence par un hommage aux dieux et qui n'attribue à leur intervention toute-puissante les exploits de leurs adorateurs[2].

Nabuchodonosor rapporte à ses dieux toutes ses conquêtes. Ses victoires n'étaient pas le fruit de son courage, ses succès n'étaient point dus à la bravoure de ses soldats, mais à la protection de la divinité : il n'avait été qu'un instrument; les dieux de Babylone avaient triomphé des dieux ennemis; à eux donc l'honneur et la gloire comme la meilleure part du butin.

Le peuple attribuait tout aux dieux comme le faisait son roi. Il les faisait intervenir dans les circonstances les plus vulgaires de la vie et plus encore, s'il est possible, dans les événements extraordinaires; dans les mouvements de dévotion populaire, la manifestation des sentiments religieux ne connaissait plus, pour ainsi dire, aucune borne.

Il est donc facile de s'imaginer quels transports de joie

[1] Sur les dieux babyloniens, au sujet desquels les renseignements anciens sont fort rares, on peut voir, outre les Fragments de Bérose (voir notre t. I, p. 221), Δαμασκίου διαδόχου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρωτῶν ἀρχῶν, édit. Kopp, ch. 125, in-8°, Francfort-sur-le-Mein, 1826, p. 384; C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Excerpta novem e Damascio*, fragment IX, dans la *Revue archéologique*, 1861, t. III, p. 492.

[2] Voir notre t. III, p. 443.

devaient éclater dans les rues de Babylone, quand les habitants y voyaient passer des processions semblables à celles dont le bas-relief assyrien perpétue le souvenir, avec quelles acclamations ils saluaient leurs divinités tutélaires, Bel-Mérodach, Nébo, Istar.

Et les Hébreux étaient là, témoins de ce spectacle, captifs, humiliés, vaincus. Ils voyaient ce triomphe, ils entendaient ces cris de jubilation qui portaient « la terreur dans l'âme des peuples » conquis[1]. Que se passait-il alors au fond de leurs cœurs? Perdus au milieu de cette foule en délire, qui faisait retentir les airs de clameurs enthousiastes en l'honneur de son roi et de ses faux dieux, quelles réflexions éveillait dans leur esprit la vue de ces pompes et de ces magnificences?

L'enfant de Jacob n'avait pas sur les biens de ce monde et sur les bénédictions temporelles les idées des chrétiens; il les considérait non seulement comme un bienfait de la Providence, mais aussi comme une marque spéciale de la protection céleste, comme une attestation qu'elle agréait ses vœux et qu'elle était satisfaite de sa conduite. Quel scandale était donc pour sa foi la splendeur de Babylone? Ce bien-être, ces jouissances matérielles, ce luxe, ces richesses, ces monuments splendides, qui auraient dû être le partage exclusif du seul fidèle, ils ne lui appartenaient pas; que dis-je, ils étaient le partage des adorateurs de Nébo et de Mérodach, de ces idoles que raillaient ses prophètes et qu'on lui avait appris à mépriser.

A quelles tentations n'était donc pas exposée son âme? Tout ce qu'on lui avait dit dans ses montagnes, au fond de ses vallées ou sous les parvis du temple de Salomon, tout cela était-il bien vrai? Jéhovah était Dieu sans doute, mais était-il le Dieu unique? Les Gentils n'avaient-il pas des

[1] Baruch, VI, 3.

dieux comme Israël? Ces dieux n'étaient-ils pas même plus puissants que le Dieu de Jérusalem? Il l'entendait répéter sans cesse autour de lui et surtout aux jours de fête et dans des circonstances solennelles.

Ce langage était pour lui bien plus dangereux encore que le spectacle de la prospérité matérielle de Babylone et du bien-être, du luxe des Chaldéens. L'atmosphère morale dans laquelle les Juifs avaient été brusquement transportés était une atmosphère empoisonnée et le poison entrait, pour ainsi dire, en eux par tous les sens à la fois, par les oreilles comme par les yeux.

Déjà enclins par une sorte de penchant violent à l'idolâtrie, tout maintenant les portait à s'y laisser aller doucement et comme sans s'en apercevoir. Le polythéisme, tel qu'il était compris par les peuples de l'Orient, était spécialement à craindre. Si les Chaldéens au milieu desquels vivaient les captifs avaient directement attaqué Jéhovah, les Juifs auraient été moins exposés à faiblir et se seraient retournés, comme un lion blessé, contre les agresseurs de leur Dieu.

Mais leurs nouveaux maîtres n'attaquaient en aucune manière la divinité du Dieu d'Israël : ils l'acceptaient comme les enfants de Jacob, quoique non pas dans le même sens. Ils ne disaient pas : Jéhovah n'est pas Dieu; ils disaient seulement : Nos dieux, Bel-Mérodach, Nébo, Istar, sont plus puissants que le vôtre, qui n'a pu vous défendre contre eux[1]. Leur croyance, qui était celle de tous les peuples de l'Asie antérieure, était en effet, que chaque peuple avait son dieu[2], et quand une nation avait été défaite, c'était parce

[1] Cf. le langage analogue du Rabsacès, Is., XXXVII, 12-13.

[2] Voir t. III, p. 81. La croyance des Orientaux était celle des Romains, au sujet desquels Macrobe, III, 9, dit : « Il est notoire que toutes les villes sont sous la tutelle de quelque dieu; et ce fut une coutume secrète des Romains, que beaucoup ont ignorée, lorsqu'ils étaient sur le point de prendre une ville, d'évoquer par une certaine formule de prières les

que le dieu des vainqueurs avait été plus fort que le dieu des vaincus. Les dieux de Babylone, d'après ces idées courantes, étaient donc les plus puissants et les plus redoutables de tous, puisque tous les autres, depuis la Syrie jusqu'à l'Égypte, avaient été obligés de s'humilier devant eux. Qu'un Israélite entrât dans un des nombreux temples de Babylone[1], il en avait la preuve palpable sous les yeux! Son regard était ébloui par la magnificence de cet édifice, par les statues d'or et d'argent des dieux qu'on y adorait[2]; mais ce qui devait le frapper plus encore, c'était la vue des dieux étrangers, captifs dans ce temple, comme il l'était lui-même, dans la terre de son ennemi. Nabuchodonosor, en effet, selon la coutume universelle de l'Orient, emportait comme trophée de ses victoires et comme marque sensible de la supériorité de ses dieux, les idoles des peuples vaincus[3], et il les plaçait dans

dieux tutélaires de cette ville. Car, ou ils pensaient que sans cela ils ne prendraient pas la ville, ou ils se seraient crus coupables, s'ils la prenaient, d'avoir des dieux pour prisonniers. C'est pour cela qu'ils ont voulu tenir cachés et le nom du dieu tutélaire de Rome et le nom latin de cette ville.. La formule d'évocation était celle-ci : « S'il y a un dieu ou une déesse » qui ait pris sous sa tutelle le peuple et la ville de Carthage; dieu, qui » que tu sois, je te prie, je t'adjure et je te demande en grâce de quitter » le peuple et la ville de Carthage, de sortir de la ville et des temples..., » de venir à Rome, chez moi et les miens... et que notre ville, nos tem- » ples, nos sacrifices te soient plus agréables... Si tu fais ainsi, je voue » des temples et des jeux à ta divinité. » Édit. Panckoucke, t. I, p. 434.

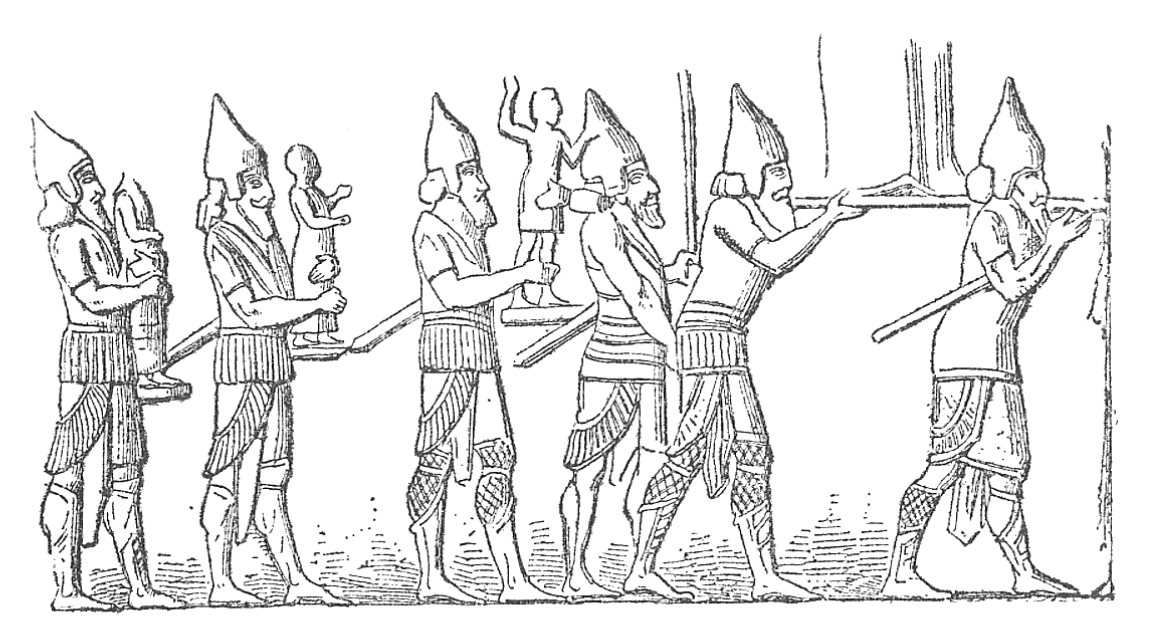
[1] Voir plus haut, p. 163.

[2] Baruch, VI, 3.

[3] Voir Figure 18, p. 172, et t. III, p. 225, la citation d'une inscription de Théglathphalasar Ier. Sennachérib avait emporté le dieu Mardouk de Babylone à Assur. F. V. Scheil, *Inscription de Nabonide*, col. I, in-4°, Paris, 1895, p. 3, 10. La statue de la déesse Nana avait été emportée d'Assyrie en Élam et y était restée 1635 ans, jusqu'à ce qu'Assurbanipal la reprit. G. Smith, *History of Assurbanipal*, 1861, p. 234. Cf. *ibid.*, p. 227-230 (ce dernier passage est cité plus loin, part. IV, l. II, à la fin du ch. III). Les idoles des Arabes avaient été aussi transportées comme trophées à Ninive par les rois d'Assyrie. G. Smith, *ibid.*, p. 271, etc.

les temples de Babylone pour attester à tous que Bel-Mérodach et Nébo étaient les plus grands dieux. La foi de plus d'un Juif devait être ébranlée par un pareil spectacle [1].

Elle courait cependant un danger plus grave encore. S'il était tenté de douter de la puissance de Jéhovah, qui ne l'avait pas sauvé des armes de Nabuchodonosor, il n'était pas



18. — Dieux des vaincus emmenés en captivité par les vainqueurs.
Bas-relief du British Museum.

moins exposé à s'imaginer qu'il pourrait associer son culte à celui des divinités babyloniennes, parce qu'une des erreurs les plus répandues à cette époque, comme nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de le remarquer, c'est que chaque pays, comme chaque peuple, avait son dieu. Les dieux, comme les rois, avaient sur la terre leur royaume déterminé. Chaque peuple devait adorer le dieu de ses ancêtres, mais quand une révolution le forçait à changer de patrie, il devait unir à l'adoration du dieu héréditaire l'adoration de la divinité tutélaire du pays. C'est ainsi que les tribus étran-

[1] Cf. Ézéch., VIII, 7-16.

gères, déportées en Samarie par Sargon, se mirent à rendre hommage à Jéhovah comme au dieu du royaume de Samarie [1]. Pourquoi les Hébreux, devenus Chaldéens, ne feraient-ils pas comme les Chaldéens, devenus Samaritains, et ne fondraient-ils pas, dans une religion unique, celles du royaume de Juda et de la Babylonie?

Voilà les tentations auxquelles étaient exposés les Juifs, transportés à Babylone, telles que les découvertes assyriologiques nous permettent de le comprendre plus clairement qu'autrefois.

Le danger était grand, plus grand peut-être que nous ne pouvons l'imaginer. Jamais l'avenir de la vraie religion n'avait couru de plus grands risques. Pendant le séjour en Égypte, le péril avait été moindre : Israël vivait isolé, dans la terre de Gessen, et chez un peuple d'une race différente, dont il était séparé par les mœurs et les habitudes comme par la langue et les tendances. Maintenant au contraire, il est disséminé au milieu d'une nation de même origine que lui, et au lieu d'être séparé d'elle, il lui est en quelque sorte incorporé; elle est sémite comme lui; leur langage est à peu près identique; beaucoup de traditions leur sont communes : ce sont les mêmes tendances, les mêmes goûts; l'affinité est complète. Ce faible ruisseau qui a été dévié, pour ainsi dire, dans son cours, ne va-t-il donc pas se perdre maintenant dans ce grand fleuve de l'Euphrate? La religion d'Israël ne va-t-elle point disparaître, engloutie dans la religion de la Chaldée?

Dieu y pourvoira, comme nous allons le voir. Après avoir une première fois sauvé la vraie religion en faisant quitter la Chaldée à Abraham, le père des croyants, il va la sauver une seconde, par le ministère des prophètes, dans cette même Chaldée, où il a reconduit la race infidèle en punition de ses crimes et de son idolâtrie.

[1] Voir II (IV) Reg., XVII, 25-28, 32. Cf. t. III, p. 64, 66, 81.

CHAPITRE II.

MISSION DES PROPHÈTES PENDANT LA CAPTIVITÉ.

A de grands maux il faut de grands remèdes; contre des périls extraordinaires, il faut des moyens en dehors des voies communes. Plus les dangers qu'allait courir la foi d'Israël étaient graves et pressants, plus il fallait que Dieu manifestât sa puissance et sa force. Il le fit, pendant la captivité, comme il ne l'avait fait à aucune autre époque de l'histoire sainte, si ce n'est au moment de l'exode; alors, pour arracher son peuple au joug de l'Égypte, il signala son infinie grandeur par les moyens qu'exigeaient les circonstances, dans le passage de la mer Rouge, la manne, les miracles du Sinaï, le passage du Jourdain, etc.; à l'époque de la captivité, il montra sa divinité et attesta sa souveraineté absolue par la mission des prophètes.

Sur quatre grands prophètes, trois d'entre eux, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, sont de l'époque de la captivité. Un seul, le premier de tous, Isaïe, avait vécu à une époque antérieure, mais, quoiqu'il n'eût pas ressenti les douleurs de l'exil par sa propre expérience, il devait, comme les trois autres, contribuer à l'œuvre commune et sauver, pour sa part, la vraie religion, car la seconde partie de ses prophéties[1], la plus belle et la plus sublime, s'occupe presque constamment de la captivité et a, comme l'un de ses buts principaux, celui de consoler les déportés et de leur montrer longtemps à l'avance leur libérateur, Cyrus, l'envoyé de Jéhovah.

Jérémie, Ézéchiel et Daniel ont participé à toutes les souffrances de leurs frères; ils ont été personnellement

[1] Is., XL-LXVI.

abreuvés de toutes les amertumes que l'homme peut éprouver à la vue de la ruine de sa patrie et des autels de son Dieu. Mais s'ils ont senti si vivement les maux dont ils étaient les victimes, ils ont eu la mission d'y porter remède, de soutenir le courage des prisonniers de Nabuchodonosor et de sauver leurs âmes en sauvant le dépôt de la révélation. Fait digne de remarque, les trois grands prophètes ont prophétisé dans tous les lieux où il y a eu des captifs à consoler et à maintenir dans la foi. Jérémie a vécu à Jérusalem jusqu'à la ruine de la cité sainte; il a refusé de suivre les vainqueurs à Babylone[1] où il aurait été traité avec honneur; mais, quelques temps après, il est entraîné, malgré lui, en Égypte[2], où Dieu veut que les Juifs qui s'y sont retirés aient au milieu d'eux un prophète, pour les prémunir contre les séductions de ce pays et sauvegarder leur foi.

Ézéchiel a été emmené en Chaldée avec les premiers captifs. Il est l'oracle de ceux qui vivent au dehors de la capitale et il habite au milieu d'eux à Tell-Abib. Daniel demeure à Babylone même, là où le danger est en quelque sorte le plus grand. Dieu a ainsi établi ses représentants, si l'on peut dire, dans tous les postes où leur présence était nécessaire. La voix puissante des trois grands prophètes résonne de là partout où il y a des captifs et jusqu'à la fin du monde, pour justifier les voies de Dieu et sauver la vraie religion.

Après tout ce que nous venons de voir, il nous sera facile de comprendre quelle fut la mission de Jérémie, d'Ézéchiel et de Daniel, dans ses traits fondamentaux, et de nous rendre ainsi bien compte de leurs écrits. Avant d'expliquer en détail la partie de leur mission, sur laquelle l'assyriologie jette des lumières nouvelles, il est à propos de caractériser leur ministère d'une manière générale.

[1] Jér., XI, 4-5.

[2] Jér., XLIII, 6.

La vérité capitale qu'il fallait conserver par-dessus tout, c'était celle de l'unité de Dieu. Elle était la base de la foi d'Israël, le dogme fondamental de la religion mosaïque. Les trois grands prophètes de la captivité devaient la répéter sans cesse, afin que les Juifs éloignés de leur patrie ne pussent l'oublier jamais. Il n'y a qu'un Dieu et ce Dieu est Jéhovah. Quoi que ces enfants de Jacob puissent entendre dire au milieu des païens où ils ont été transplantés, le Dieu d'Israël est le seul Dieu; tous les autres dieux qui usurpent ce nom ne sont que de vaines idoles, mortes, impuissantes. Ce que les peuples étrangers attribuent à leurs fausses divinités est l'œuvre même de Jéhovah.

Ézéchiel revient constamment sur ce sujet dans ses prophéties : « Vous saurez, les Gentils sauront que je suis véritablement Jéhovah, votre Dieu, le seul Dieu[1]. » Cette phrase se lit un grand nombre de fois dans les oracles de son livre; elle en est, pour ainsi dire, la note dominante et comme le résumé.

Dans Daniel, la partie historique, comprenant les six premiers chapitres du livre, ne nous raconte point la vie du prophète, mais se compose d'épisodes détachés; cinq d'entre eux n'ont été choisis que pour faire ressortir la même vérité : c'est que Jéhovah est le Dieu unique; les païens eux-mêmes sont obligés de proclamer qu'il est le plus grand des dieux. « Votre Dieu est vraiment le Dieu des dieux, » s'écrie Nabuchodonosor, ravi d'admiration, lorsque Daniel lui a expliqué le songe de la statue[2]. Quand Sidrach, Misach et Abdénago ont déclaré au roi qu'ils ne pouvaient adorer ses dieux et qu'ils ont été en conséquence jetés dans la fournaise, Azarias (Sidrach), au milieu des flammes, prie en di-

[1] *Et scietis... et scient gentes... quia ego Dominus* (Jéhovah), Ézéch., VI, 7, 10, 14; XXXVII, 28, etc. Cette phrase, avec de légères variantes, est répétée une cinquantaine de fois dans Ézéchiel.

[2] Daniel, II, 47.

sant : « Que ceux qui maltraitent tes serviteurs soient confondus par ta toute-puissance et qu'ils sachent que tu es le Seigneur, le seul Dieu[1]. »

Les faux dieux que l'on veut comparer au vrai Dieu ne sont que de vaines idoles, rien. Les prophètes parlent des objets du culte des Chaldéens avec un souverain mépris; ils les dépeignent avec des traits qui ne pouvaient plus sortir de la mémoire de ceux qui les avaient une fois entendus. La lettre de Jérémie[2], dont les découvertes archéologiques ont démontré l'exactitude parfaite et l'authenticité, est, sous ce rapport, extrêmement remarquable. Elle prémunit les esprits contre l'impression que pourrait produire sur eux la pompe et l'éclat des cérémonies du culte chaldéen et contre ces processions solennelles dont nous avons parlé au chapitre précédent :

« Vous verrez à Babylone des dieux d'or et d'argent, de pierre et de bois, que l'on porte sur les épaules et qui se font craindre des nations. Prenez donc garde de faire comme ces étrangers; ne craignez point, ne révérez point ces dieux. Lorsque vous verrez devant vous, derrière vous, la foule qui les adore, dites au fond de vos cœurs : « C'est vous, » Seigneur, qu'il faut adorer. »... Ces dieux ne sauraient se défendre ni de la rouille ni des vers. Quand on les a revêtus de vêtements de pourpre, on essuie la poussière qui couvre leur visage. L'un [Bel][3] porte un sceptre comme un homme, comme un gouverneur de province, mais il ne peut faire périr celui qui l'offense; il a un glaive et une hache dans la main, mais il ne peut s'en servir ni dans la guerre ni contre

[1] Daniel, III, 44-45, Vulgate. Voir aussi IV, 22, 31-34; V, 18, 23; VI, 26-27. Nous aurons à revenir au livre III suivant sur les faits racontés par Daniel.

[2] Cette lettre est placée à la fin de la prophétie de Baruch, son disciple.

[3] Voir plus haut, p. 164-168, et la Figure 17, *ibid.*, p. 165.

les voleurs. Vous voyez par là que ce ne sont point des dieux. Ne les craignez donc pas, ils sont aussi inutiles qu'un vase brisé en morceaux... On allume devant eux des lampes et en grand nombre, mais ils n'en voient aucune; ils sont comme des solives dans une maison;... la fumée des sacrifices noircit leurs visages; les hiboux et les hirondelles volent sur leurs têtes... Reconnaissez donc que ce ne sont point là des dieux; ne les craignez point... On les porte sur les épaules, comme s'ils n'avaient pas de pieds... S'ils tombent par terre, ils ne peuvent se relever d'eux-mêmes... Ils ne peuvent faire un homme roi ni lui enlever la royauté. Ils ne peuvent donner les richesses ni rendre le mal... Ils ne sauvent personne de la mort; ils n'arrachent point le faible de la main du plus fort... Ces dieux sont semblables aux pierres qu'on tire d'une montagne; ils sont de bois, de pierre, d'or et d'argent. Qui les honore, sera confondu... Ils ont été faits par des ouvriers en bois et par des orfèvres... Les ouvriers qui les font ne vivent pas longtemps sur la terre, comment donc leurs ouvrages pourraient-ils être des dieux?... Le soleil, la lune et les étoiles sont pleins d'éclat, ils sont utiles aux hommes et obéissent [à Jéhovah]; les éclairs brillent, les vents soufflent partout, les nuages, quand Dieu leur commande de parcourir la terre, exécutent l'ordre qui leur est donné... Il n'y a pas un seul de ces dieux qui soit comparable à ces créatures en beauté ou en puissance. Il ne faut donc pas penser que ce sont des dieux ni leur donner ce nom, puisqu'ils ne peuvent ni rendre la justice, ni faire du bien ou du mal aux hommes. Sachant donc que ce ne sont point des dieux, ne les craignez pas[1]. »

Le prophète continue ainsi à accumuler ses traits éloquents, acérés, ironiques, railleurs, contre ces idoles abhorrées, qui devaient être un danger pour son peuple, et à le

[1] Baruch, VI.

tenir en garde contre ces vains épouvantails, qui ne sont pas plus puissants que ceux que l'on met dans un champ de concombres [1], pour le garder contre les voleurs.

L'histoire de Bel et du dragon, racontée à la fin du livre de Daniel [2] a aussi pour but de montrer aux captifs la vanité des idoles, en même temps que la grandeur et la puissance du vrai Dieu [3]. « Je n'adore point des idoles faites de main d'homme, s'écrie Daniel, mais le Dieu vivant qui a créé le ciel et la terre et qui a puissance sur toute chair [4]. »

Ce que disent les idolâtres est donc faux; Jéhovah est le seul vrai Dieu, le seul Dieu vivant; tous les autres prétendus dieux, toutes ces idoles, que l'on considère comme de véritables divinités, ne sont que des morceaux de bois, de pierre ou de métal; chaque contrée n'a pas son dieu, mais Jéhovah est Dieu de l'univers entier : sa puissance s'étend sur toute chair; il est le maître de toutes les créatures, du ciel et de la terre.

Quant à cette pompe éclatante qui entoure les faux dieux, à ces cérémonies majestueuses par lesquelles on les honore, et qui étaient propres à faire une impression funeste sur l'esprit des Israélites, en les portant à croire que des dieux si solennellement honorés étaient puissants et redoutables, le Seigneur ne veut point qu'ils s'imaginent que lui-même a moins de gloire et de splendeur, et il se révèle à ses prophètes dans des visions pleines de grandeur et de magnificence.

Chose bien digne de remarque! A l'époque de la captivité, un grand changement se manifeste dans la manière dont Dieu est représenté à son peuple. Jusque-là les prophètes, comme tous les autres écrivains hébreux, avaient

[1] Baruch, VI, 69.
[2] Daniel, XIV.
[3] Daniel, XIV, 4, 24, 40, 42.
[4] Daniel, XIV, 4.

évité avec soin tout ce qui aurait pu avoir l'air de donner au Seigneur une sorte d'apparence véritablement corporelle et de forme sensible[1]; la prescription de la loi mosaïque qui défendait l'usage des statues et des images avait été observée, pour ainsi dire, jusque dans les descriptions graphiques des auteurs sacrés; mais désormais Dieu, qui sait toujours condescendre aux besoins des siens, va apparaître à ses prophètes avec la pompe et l'éclat qui distinguent la religion babylonienne, pour que la vérité ne paraisse point le céder à l'erreur. De là la magnificence des visions d'Ézéchiel et de Daniel; nous n'avons qu'à l'indiquer ici, nous y reviendrons plus loin et nous verrons comment l'art assyrien ne sert qu'à rehausser le vrai Dieu. Comme plus tard le Christianisme sanctifia des usages païens, indifférents en eux-mêmes, en les adoptant pour son culte, de même Jéhovah purifia et consacra des symboles et des images dont avaient abusé les polythéistes de la Babylonie, mais qui, bien expliqués, pouvaient servir à relever sa gloire et à donner de lui une haute idée aux enfants d'Abraham.

Ainsi, il n'y a qu'un seul Dieu, Jéhovah; les idoles ne sont rien; à lui seul appartient l'honneur et la gloire dont on entoure les fausses divinités de Nabuchodonosor.

Cependant, quand les prophètes de la captivité exposaient à leurs frères ces grandes vérités, les objections s'élevaient au fond de l'âme des vaincus. Si notre Dieu est si puissant, pourquoi nous a-t-il abandonnés? Pourquoi a-t-il, au contraire, donné à nos ennemis la victoire, les richesses et les biens du monde?

[1] La seule exception à cette règle est dans Isaïe, VI, 1-2. La vision de ce grand prophète prépare celles d'Ézéchiel et de Daniel; cependant, comme nous le verrons plus loin, au livre III, chapitre XIII, sa description n'est pas détaillée, il s'en faut de beaucoup, comme le seront un jour celles des voyants de la captivité : il nous parle des vêtements de Dieu et des ailes des séraphins; c'est tout.

Les prophètes répondent à ces objections. Les conquêtes de Nabuchodonosor ne sont pas l'œuvre de ses faux dieux, mais de Jéhovah. Il s'est servi de ce roi comme de l'instrument de ses vengeances. La défaite de Juda est le juste châtiment de son idolâtrie. « J'ai brisé leur cœur fornicateur (idolâtre), dit le Seigneur à Ézéchiel... Ils sauront que je suis Jéhovah, quand je les aurai dispersés parmi les nations et que je les aurai disséminés dans toute la terre[1]. » Les richesses et la gloire que Dieu a données au roi de Babylone et à ses sujets sont le salaire des services qu'ils lui ont rendus en exécutant ses volontés[2].

Du reste, la puissance de Dieu se manifestera de nouveau en faveur de son peuple : qu'il se convertisse et la vie et la gloire lui seront rendus; les ossements desséchés reprendront corps et vie ; la captivité ne durera qu'un temps ; le peuple élu reprendra possession de la Terre Promise, quand il aura été purifié par ses malheurs ; tous ses ennemis seront terrassés, ceux qui lui ont fait du mal seront châtiés, et lui-même, un jour, en la personne du Messie, régnera sur l'univers entier.

Toutes ces pensées, promesses de rétablissement, prophéties contre tous les peuples qui ont contribué à la ruine d'Israël, tableaux magnifiques du règne messianique, se retrouvent dans tous les grands prophètes.

C'est ainsi que Dieu conserva la vraie religion, par les révélations qu'il fit à ces grands hommes, au milieu même des païens.

Le ministère de Jérémie, d'Ézéchiel et de Daniel porta en effet ses fruits. Sur les bords des fleuves de Babylone, Jérusalem resta l'affection la plus chère de l'enfant de Juda; Jéhovah demeura son espérance. S'il y eut des infidèles

[1] Ezéch., VI, 9; XII, 15.
[2] Ézéch., XXIX, 18-20.

parmi les captifs, il y en eut du moins un grand nombre qui ne fléchirent jamais le genou devant Mérodach et qui répétèrent du fond de leur cœur :

Si je t'oublie, ô Jérusalem,
Que ma droite s'oublie elle-même!
Que ma langue s'attache à mon palais,
Si tu ne vis [toujours] dans mon souvenir,
Si je ne fais pas de Jérusalem
Le commencement même de ma joie[1].

Du reste, l'exemple de fidélité à Dieu que les Juifs captifs donnèrent aux Gentils ne fut pas perdu. Il apportèrent avec eux sur la terre étrangère la doctrine du monothéisme et ils la firent germer sur ces rives de l'Euphrate, qui devenaient alors comme le rendez-vous du monde et où l'on vit dominer tour à tour les Mèdes et Perses, les Grecs et les Romains. Les prophètes qui avaient aussi pour mission de préparer les voies à l'avènement du Messie, devaient, en faisant entendre leur voix en Chaldée, commencer à prêcher le vrai Dieu aux enfants de Japhet.

Les idées que nous venons d'exposer sont comme la clef de tous les écrits qui ont été composés pendant la captivité et elles serviront à mieux comprendre ce que nous allons en dire. Nous n'avons pas à étudier ces écrits en détail ; il nous faut examiner seulement les points sur lesquels les découvertes modernes ont jeté un jour nouveau. Ces points, en dehors des récits et des visions de Daniel, qui seront examinés à part dans le troisième livre, sont, dans Ézéchiel, la vision des chérubins et la prophétie contre l'Égypte. Nous allons voir maintenant comment l'assyriologie permet de se rendre compte des chérubins, que le grand prophète vit sur les bords du fleuve Chobar, et comment elle confirme ce qu'il avait prédit contre le royaume des pharaons.

[1] Ps. CXXXVII (CXXXVI), 5-6.

LIVRE SECOND.

EZÉCHIEL.

CHAPITRE I.

LA VISION DES CHÉRUBINS.

La vision des chérubins, par laquelle s'ouvre le livre d'Ézéchiel, n'est pas moins célèbre par son obscurité profonde que par son imposante beauté. En transportant son peuple au milieu des merveilles de l'art chaldéen, Dieu lui donna un prophète, capable de lui retracer des peintures plus belles que toutes celles qui tombaient sous ses yeux. Nous pouvons juger, par l'effet que produit sur nous la sculpture assyro-chaldéenne, de celui qu'elle dut produire sur l'imagination toute neuve encore des captifs. M. Layard dans le récit de ses fouilles, a raconté l'étonnement et l'admiration qu'eprouvèrent ses ouvriers arabes, quand ils découvrirent ces colosses ailés à tête humaine au milieu des ruines de Nimroud.

« Un matin, dit-il, j'étais allé à cheval au camp du scheik Abd-ur-Rhamman, et comme je retournais, je vis deux Arabes de sa tribu arriver bride abattue. Quand il furent près de moi, ils s'arrêtèrent : « Vite, bey, cria l'un d'eux, » vite aux fouilles. Ils ont trouvé Nemrod en personne. Wal- » lah, c'est incroyable, mais c'est vrai. Nous l'avons vu de

» nos yeux. Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu. » Ils prononcèrent tous les deux cette exclamation pieuse, et sans proférer une parole de plus, il partirent au galop dans la direction de leurs tentes.

» Quand j'arrivai aux ruines, je descendis dans la tranchée qu'on venait d'ouvrir, et je trouvai les ouvriers, qui m'avaient déjà vu approcher, rassemblés autour d'un monceau de corbeilles et de manteaux. Pendant qu'Awad (le chef des ouvriers) s'avançait et demandait un présent pour fêter l'heureuse trouvaille, les Arabes enlevèrent le voile qu'ils avaient rapidement fabriqué et me montrèrent une tête humaine gigantesque, sculptée en albâtre du pays. Ils avaient seulement dégagé la partie supérieure de la figure, le reste était encore enfoui dans la terre. Je vis aussitôt que la tête devait appartenir à un lion ou à un taureau ailé, semblables à ceux de Khorsabad et de Persépolis.

» Elle était merveilleusement conservée. L'expression en était calme, mais majestueuse. Le modelé du visage indiquait une sûreté de main et une science de l'art qu'on n'aurait guère pu s'attendre à rencontrer dans les œuvres d'une époque si éloignée... Je ne m'étonnai donc pas que les Arabes, à cette vue, eussent été saisis de surprise et de terreur. On n'avait pas besoin de grands efforts d'imagination pour évoquer à cet aspect les visions les plus étranges. Cette tête gigantesque, polie par le temps, qui sortait ainsi tout d'un coup des entrailles de la terre, pouvait bien avoir appartenu à l'un de ces êtres terribles, dont les légendes du pays racontent qu'ils montent quelquefois lentement des régions infernales pour apparaître aux mortels. Un des ouvriers, dès qu'il avait aperçu le monstre, avait jeté sa corbeille, et couru aussitôt à Mossoul à toutes jambes.

» Pendant que je faisais déblayer la partie de la statue qui était encore invisible et que je donnais des ordres pour la continuation des travaux, on entendit un grand galop de

chevaux, et aussitôt apparut Abd-ur-Rhamman, suivi de la moitié de sa tribu, sur le bord de la tranchée. Dès que les deux Arabes avaient eu atteint le campement et annoncé les merveilles qu'ils avaient vues, chacun était monté à cheval pour se convaincre de ses propres yeux de la vérité de cette nouvelle incroyable. Quand ils aperçurent la tête, ils crièrent tous d'une seule voix : « Il n'y a pas d'autre dieu que » Dieu, et Mahomet est son prophète. » Il fallut quelque temps pour persuader au scheikh de pénétrer dans la tranchée et de se convaincre que l'image qu'il voyait n'était que de pierre. « Ce n'est pas l'œuvre de la main des hommes, » s'écriait-il, mais des géants incrédules, dont le prophète, » la paix soit avec lui ! dit qu'ils étaient plus grands que les » plus hauts palmiers ; c'est une des idoles que Noé, la paix » soit avec lui! maudit avant le déluge. » Tous les assistants, après un minutieux examen, se rangèrent à son avis.

» Je fis alors creuser dans la direction du sud, dans l'espoir de trouver le pendant du colosse. Nous le trouvâmes en effet, avant la tombée de la nuit, à une distance d'environ trois mètres et demi. Après avoir engagé deux ou trois hommes pour passer la nuit près des sculptures, je retournai dans le village et je fêtai la trouvaille en faisant égorger des brebis, dont tous les Arabes du voisinage prirent leur part. Comme il y avait précisément des musiciens ambulants à Salamyéh, je les fis venir, et la plus grande partie de la nuit fut passée à danser. Le lendemain matin, les Arabes de l'autre côté du Tigre et les habitants des villages environnants affluèrent aux ruines. Les femmes elles-mêmes ne purent réprimer leur curiosité, et elles vinrent de loin, en foule, avec leurs enfants. Mon kavas dut demeurer toute la journée dans les tranchées, pour les garder contre l'envahissement de la multitude[1]. »

[1] Layard, *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 65-67. — Nous avons dans l'antiquité une preuve de l'impression profonde que produisaient, sur les

Il est facile de nous figurer par l'émotion que causa la découverte de ces sculptures aux ouvriers de M. Layard, quelques-uns peut-être descendants des Juifs, la plupart certainement Sémites et de même race qu'eux, quels furent l'impression et l'étonnement des captifs, devant ces mêmes colosses, lorsqu'ils les virent pour la première fois, dans tout l'éclat de leur beauté et avec leur magnifique entourage[1]. Ils durent être tentés de croire les Chaldéens au-dessus d'eux, et la religion, qui avait une telle magnificence, put leur paraître moins méprisable qu'ils ne l'avaient imaginé.

La Providence prit soin de les empêcher de tirer ces fausses conclusions. Dans ce pays de l'art, Dieu, des écrivains inspirés fit des maîtres de l'art, et, par eux, il se montra à son peuple au-dessus de tout ce qu'on voyait en Chaldée. Si ces œuvres colossales avaient d'abord ébloui les yeux des captifs, ils purent bientôt reconnaître, avec admiration, quand ils ouïrent les oracles de leurs voyants ou lurent leurs écrits, que leur Dieu, le vrai Dieu, était infiniment plus beau et plus grand. Les prophètes le peignirent à Babylone sous un aspect nouveau, approprié au milieu dans lequel ils avaient été transportés; des éléments, auparavant inconnus, apparaissent pour la première fois à cette époque dans la littérature hébraïque. La sculpture, jusqu'alors ignorée, tient une large

peuples étrangers, les taureaux ailés, dans les imitations que les rois perses en firent aussitôt après leur conquête de la Chaldée, ainsi que l'attestent encore aujourd'hui les ruines de leurs palais. On peut voir les gravures représentant ces ruines dans Flandin et Coste, *Voyage en Perse*, t. II, pl. 74; Kossowicz, *Inscriptiones palæo-persicæ*, p. 83, 84, 85, 94, 95, etc.

[1] Les sculptures étaient plus rares en Chaldée qu'en Assyrie, parce que la pierre faisait défaut sur le bas Euphrate, mais les inscriptions nous apprennent qu'il y avait à Babylone des taureaux ailés comme à Ninive et à Nimroud. Voir Fr. Lenormant, *Les origines de l'histoire*, t. I, p. 115. En Assyrie, dans le palais de Sargon, à Khorsabad, on a compté vingt-six paires de taureaux ailés. A Ninive, sur une seule des façades du palais de Sennachérib, il y avait dix de ces colosses.

place dans le livre de Daniel. Il en est de même dans celui d'Ézéchiel.

Ézéchiel, en particulier, est le prophète des grandes visions. Tout revêt chez ce peintre inspiré une forme pittoresque et plastique. Dieu lui a révélé sa grandeur et les événements futurs dans une suite de magnifiques tableaux. Il n'existe, dans aucune langue, rien de plus saisissant et qui se grave dans la mémoire d'une manière plus ineffaçable que la vision des ossements arides[1]. Tout le monde connaît la description de ces chérubins mystérieux qui sont comme le trône vivant et animé du Seigneur.

Cependant ces descriptions magnifiques, que Dieu inspira sous une forme si caractéristique, pour mieux répondre aux besoins du moment, ont été pendant longtemps comme un livre scellé.

Ces tableaux si brillants, si éclatants, n'étaient parfaitement clairs que pour les contemporains d'Ézéchiel; ils avaient sous les yeux les sculptures et les bas-reliefs de la Chaldée, et ces œuvres des artistes babyloniens étaient comme le commentaire des écrits du prophète. Pour ceux qui sont venus plus tard, privés qu'ils ont été de cette lumière, l'obscurité de ses visions a été égale à la splendeur de ses peintures et elle a fait, dans tous les temps, le désespoir des interprètes. Déjà, à l'époque de Josèphe, on ne les comprenait plus ; on avait même perdu le souvenir de la forme exacte des chérubins, qui tiennent une si grande place dans ses prophéties. « Personne, lisons-nous dans les *Antiquités judaïques,* personne ne peut dire ce qu'étaient les chérubins, personne ne peut le conjecturer[2]. » « Toutes les synagogues

[1] Ézéch., XXXVII.

[2] Τὰς δὲ Χερουβεὶς οὐδεὶς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδὲ εἰκάσαι δύναται. *Antiq. Jud.,* VIII, III, 3, t. I, p. 424. Il faut observer qu'il s'agit des chérubins du Temple de Salomon, mais si l'on avait su ce qu'étaient les chérubins d'Ézéchiel, on aurait pu dire quelque chose de ceux de Salomon.

juives, dit à son tour saint Jérôme, sont muettes sur l'interprétation d'Ézéchiel; elles disent qu'il est au-dessus de l'homme d'expliquer la vision des chérubins[1]. »

Une légende rabbinique raconte que le Sanhédrin délibéra un jour s'il ne serait pas à propos de retirer le livre du troisième grand prophète du canon des Saintes Écritures, à cause de son obscurité impénètrable, et en particulier de l'impossibilité où l'on était de comprendre la vision du char mystérieux[2] et des chérubins. La majorité allait se prononcer pour la suppression, lorsque le savant et vénéré rabbi Ananias promit d'expliquer le prophète. On accepta sa proposition, mais on avait une telle idée de la difficulté de l'entreprise, qu'on lui offrit trois cents tonneaux d'huile, dans la pensée que sa lampe les aurait consumés avant qu'il eût mené à bonne fin son œuvre laborieuse[3].

Après tout ce que nous avons déjà dit, l'obscurité d'Ézéchiel ne peut guère nous surprendre. Dans les descriptions architecturales et plastiques, la plume ne peut jamais remplacer le crayon, et l'on devait naturellement éprouver, pour se rendre compte des visions du grand prophète, un

[1] « *In cujus interpretatione omnes synagogæ Judæorum mutæ sunt, ultra hominem esse dicentium et de hoc* (la vision des chérubins) *et de ædificatione Templi, quod in ultimo prophetiæ hujus scribitur, aliquid velle conari.* » S. Jérôme, *Comm. in Ezech.*, I, 4, Migne, *Patr. lat.*, t. XXV, col. 19. — S. Grégoire de Nazianze, parlant de la vision d'Ézéchiel, déclare aussi qu'il ne peut définir ce qu'elle a été. *Oratio* XXVIII, n° 19, Migne, *Patr. gr.*, t. XXXVI, col. 52.

[2] Les Rabbins ont introduit l'expression de « char du Seigneur », pour désigner cette vision, mais cette expression n'est pas très juste. Ézéchiel ne parle pas d'un char de Dieu.

[3] Babyl. Ghemara, *Chagigah*, f. 13 *a*. Voir A. W. Streane, *A translation of the treatise Chagigah from the Babylonian Talmud*, in-8°, Cambridge, 1891, p. 70-71. D'après la tradition, *ibid.*, p. 71, note 1, les rabbis reprochaient aussi au prophète de s'écarter en 250 points de la loi de Moïse.

embarras plus grand encore que pour se figurer le Temple de Salomon, parce que les tableaux qu'il nous a faits et les images dont il s'est servi nous transportent dans un milieu qui était complètement inconnu avant les découvertes archéologiques de notre siècle.

Dans les derniers temps du peuple juif, on ne connaissait déjà plus le monde dans lequel avait vécu Ézéchiel, et ce n'est que depuis peu d'années que ce monde commence à renaître de ses cendres. Les monuments qui font revivre pour nous les Assyriens et les Chaldéens furent, peu après l'âge du prophète, profondément ensevelis sous les ruines des villes des bords du Tigre et de l'Euphrate, et des siècles devaient s'écouler avant que les Botta et les Layard les eussent rendus à la lumière du jour. Jusqu'ici, les savants avaient donc vainement demandé le secret des chérubins aux sphinx de l'Égypte et de la Grèce, aux *anka* des Arabes, aux *simurgs* des Perses, aux statues à bras multiples des Hindous. L'Assyrie et la Babylonie seules pouvaient nous le révéler. C'est là qu'Ézéchiel avait écrit, c'est à ce qui l'entourait, aux œuvres d'art qui frappaient sa vue, qu'il avait emprunté une grande partie de ses images et de ses figures. Aussi aucun des écrivains sacrés n'a gagné plus que lui aux découvertes assyriologiques.

Maintenant que nous pouvons nous transporter en esprit dans son propre milieu, respirer en quelque sorte l'air qu'il a respiré lui-même, bien des choses qui semblaient incompréhensibles dans ses visions deviennent relativement claires; ses expressions prennent un sens plus précis; ses images, une forme plus nette et plus distincte. Une seule visite au Musée assyrien du Louvre nous en apprend bien plus que de gros commentaires; la simple vue des taureaux ailés à face humaine, prototypes partiels des animaux mystérieux par la description desquels s'ouvrent ses prophéties, nous explique mieux son premier chapitre que les longues

dissertations *ex professo* des Velthusenius et des Züllig sur cette matière[1].

Quand on est, en effet, en face des vieux monuments de l'art ninivite, si l'on connaît un peu le livre d'Ézéchiel, il est impossible de ne pas remarquer sur-le-champ les emprunts faits par le prophète à ces sculptures et à ces bas-reliefs. On voit là « ces hommes représentés sur la muraille[2], ces Chaldéens, peints de vermillon, ceints d'un baudrier autour des reins, une tiare de diverses couleurs sur la tête, à l'aspect noble et majestueux[3]. » Une description technique faite de nos jours, par un homme du métier, des bas-reliefs assyriens qui tapissaient les murs des palais de Khorsabad, ne saurait être plus exacte. M. de Longpérier, dans son guide au Musée assyrien du Louvre, n'a eu qu'à copier les paroles du prophète[4]. On voit là également des tableaux qui rappellent à la mémoire un autre passage d'Ézéchiel : « J'entrai et je regardai, et je vis toute sorte de reptiles et de bêtes, et les idoles de la maison d'Israël, peints sur les murs, tout autour[5]. »

Mais ce qui frappe le plus le visiteur et éclaire, par-dessus tout le reste, l'exégète, ce sont ces animaux extraordinaires, placés deux à deux, à chacune des deux entrées de

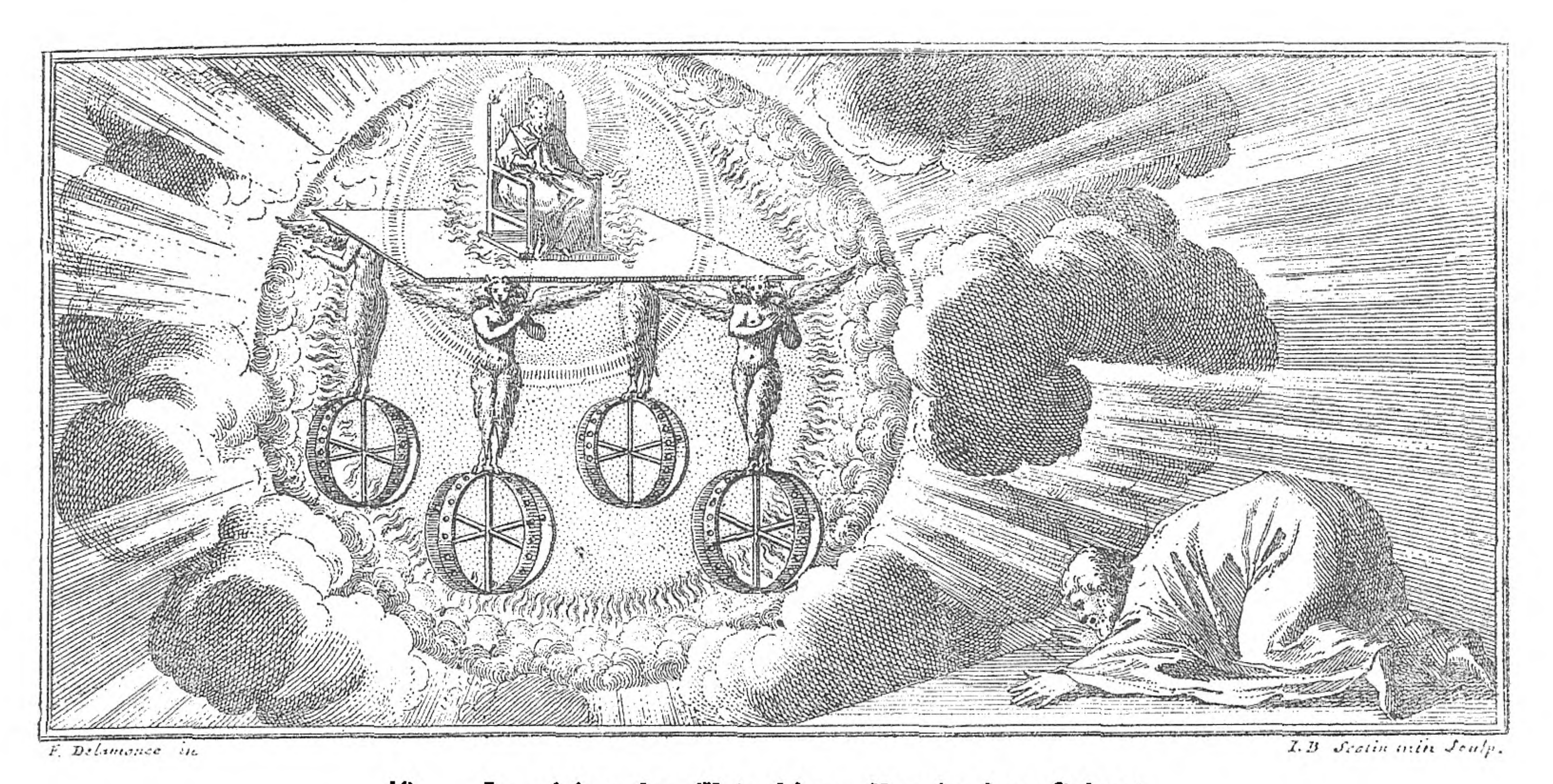
1 Velthusenius, *Von den Cherubinen*, Brunswick, 1764; Züllig, *Der Cherubimwagen*, in-8°, Heidelberg, 1834.

2 L'expression « sur la muraille » est parfaitement juste, parce que les bas-reliefs assyro-chaldéens étaient plaqués contre les murailles.

3 Ézéch., XXIII, 14-15. — On peut voir les personnages ainsi décrits, peints en vermillon, dans Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 113, 114. La tiare et le parasol du roi sont peints en partie en rouge. Voir aussi t. I, pl. 12, 14, 53, Sargon peint de vermillon; des bandes bleues et rouges, pl. 43, 62. Sur la polychromie dans l'art assyro-chaldéen, voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 655-658; A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 312; *Monuments of Nineveh*, Ire série, pl. 92.

4 De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes*, 1854, p. 34.

5 Ezéch., VIII, 10.



19. — La vision des Chérubins, d'après dom Calmet.

la grande salle assyrienne, comme s'ils gardaient encore le palais du roi Sargon, qui les avait fait sculpter, et occupant une place analogue à celle qu'Ézéchiel assigne à ses chérubins[1]. L'exégète se demande aussitôt : Ne seraient-ce point là des animaux analogues à ceux que Dieu a montrés à son prophète sur les bords du fleuve Chobar?

Les esprits les plus ingénieux et les plus sagaces se sont fatigués en vain jusqu'ici à nous les représenter. Le plus grand génie de la peinture lui-même, Raphaël, n'a pas réussi à nous en donner une idée dans son magnifique petit tableau de la *Vision d'Ézéchiel*[2] : le lion et le bœuf ailés avec l'aigle, qui dans son œuvre portent le Père éternel, les deux anges à face humaine qui soutiennent ses bras ne nous font pas mieux connaître la vraie vision du prophète que les représentations imaginées par les anciens commentateurs, Calmet et bien d'autres[3]. L'esprit n'est pas satisfait par ces représentations et ces images.

Mais il n'en est pas de même devant les taureaux ailés de Khorsabad : on ne doute plus qu'on n'ait sous les yeux comme le commentaire authentique d'Ézéchiel. « Il serait difficile, a dit F. de Saulcy dans son *Histoire de l'art judaïque*, de ne pas être surpris de l'étonnante ressemblance qu'il y a entre les êtres symboliques [que nous décrit la Bible] et les taureaux ailés à face humaine que nous ont rendus les ruines de Ninive. Pour ma part je ne doute pas que les Keroubim des Hébreux n'aient été semblables aux

[1] Ezéch., x, 3-4. — Le taureau à face humaine, barbu et coiffé de cornes remonte en Chaldée à la plus haute antiquité, M. de Sarzec l'a trouvé à Tell-Loh sur un fragment de coquille gravée. *Découvertes en Chaldée*, t. I, pl. 66, fig. 4. Cf. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, janvier 1895, t. XVII, p. 19.

[2] Conservé à la galerie Pitti, à Florence.

[3] Voir, Figure 19, la vignette que Calmet a placée en tête de son *Commentaire d'Ézéchiel* et qui est une des moins bizarres.

taureaux symboliques des Assyriens[1]. » Nous verrons plus loin que les chérubins d'Ézéchiel n'étaient pas en tout semblables aux chérubins de Ninive : mais, malgré des différences, la ressemblance générale est incontestable.

La première analogie que nous remarquons entre les animaux symboliques des Assyro-Chaldéens et ceux du prophète juif, c'est celle du nom.

Ézéchiel ne sut pas d'abord comment s'appelaient les animaux symboliques qui lui furent montrés sur les bords du fleuve Chobar, mais il apprit plus tard que leur nom était *kerûbîm* ou chérubins[2].

Avant les découvertes assyriennes, l'étude attentive du texte du prophète avait déjà fait penser à Grotius, à Bochart, à Spencer, etc., que la forme du bœuf devait prédominer dans les animaux symboliques d'Ézéchiel. L'assyriologie donne raison à leur perspicacité, en même temps qu'elle confirme le rapprochement que nous faisons ici. Ce symbole ninivite a surtout le caractère du bœuf; de là vient qu'Ézéchiel désigne le bœuf tantôt par le mot *ṣôr*, « taureau[3], » tantôt par le mot *kerûb*[4].

Le rapprochement ne s'arrête pas au nom seul; il s'applique à la description presque entière de ces animaux merveilleux.

La vision d'Ézéchiel se compose de quatre parties très distinctes : la peinture des chérubins, celle des roues, celle du firmament et celle de Dieu[5]. Nous allons les étudier successivement.

[1] F. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, in-8°, Paris, 1858, p. 29.

[2] Ezéch., x, 20-22. Le mot *ḳerûb* ou *kerûbîm* n'est pas employé une seule fois dans le récit de la première vision.

[3] Ézéch., I, 10.

[4] Ézéch., x, 14. Dans ce verset, *kerûb* est employé à la place de *ṣôr*. Voir p. 196, note 2.

[5] Ézéch., I, 5-14; 15-21; 22-25; 26-28.

I.

Description des chérubins.

Le prophète vit deux fois ces mystérieux chérubins : la première sur les bords du fleuve Chobar, la seconde à la porte du temple de Jérusalem où il avait été transporté en esprit[1]. Les deux récits qu'il nous fait se complètent et s'expliquent mutuellement. Quand Dieu voulut l'initier au ministère prophétique, il se manifesta à lui sous ces grandes images.

« J'étais, nous dit-il, au milieu des captifs, sur le fleuve Chobar, et les cieux s'ouvrirent et j'eus des visions divines... Et voici qu'un ouragan venait du nord, un grand nuage, un feu étincelant et tout autour une lumière rayonnante et au milieu comme l'aspect du *ḥašmal*[2]. » Tel est comme le prélude et la préparation des images et des symboles qui vont être révélés au prophète. Ce verset résume brièvement toute la vision. Alors lui apparaissent les quatre animaux.

« Au milieu [je vis] la ressemblance de quatre animaux, et voici leur aspect : ils avaient une ressemblance d'homme. Chacun avait quatre formes et chacun avait quatre ailes[3]. Leurs pieds étaient droits et la plante de leurs pieds était comme la plante du pied d'un veau ; [leurs pieds] étaient luisants comme l'airain poli. Des mains d'hommes[4] [sortaient] de dessous leurs ailes, sur leurs quatre côtés ; [telles étaient]

[1] Ézéch., I ; VIII-X.

[2] Ézéch., I, 1, 4. Le mot *hašmal* (émail) sera expliqué plus loin.

[3] Cf. Ézéch., X, 21.

[4] Cf. Ézéch., X, 21.

l'apparence et les ailes de ces quatre [animaux]. Leurs ailes étaient attachées l'une à l'autre ; ils ne se détournaient point dans leur marche, chacun marchait devant soi[1]. Et la ressemblance de leur forme était [celle-ci] : une forme d'homme [par devant], une forme de lion, à droite, à tous les quatre ; et une forme de taureau, à gauche, à tous les quatre ; et une forme d'aigle [par les ailes placées de chaque côté, à droite et gauche], à tous les quatre[2]. [Telles étaient] leurs formes[3]. Et leurs ailes se déployaient au-dessus [des animaux] ; elles se joignaient deux à deux, et deux d'entre elles couvraient leur corps. Et chacun marchait devant soi ; là où l'esprit[4] les [portait] à aller, ils allaient ; ils ne se retournaient point dans leur marche. Les animaux ressemblaient, par leur apparence, à des charbons de feu, brûlant comme des flambeaux ; [la flamme] courait entre les animaux ; le feu était éblouissant et du milieu du feu jaillissaient des éclairs. Et les animaux couraient et revenaient comme la foudre[5]. »

[1] Ézéch., x, 11.

[2] Cf. Ezéch., x, 14 : « Chacun avait quatre formes : la première forme était d'un *kerûb ;* la seconde forme, la forme d'un homme ; la troisième, la forme d'un lion et la quatrième, la forme d'un aigle. On voit par la comparaison de ce passage avec Ézéch., I, 10, que *kerûb* et *taureau* sont identiques, puisque ces deux mots sont employés l'un pour l'autre. La forme du bœuf est ici indiquée la première au lieu de celle de l'homme, parce que c'est celle qui prédomine dans l'animal mystérieux.

[3] C'est ainsi qu'il faut traduire, même d'après la ponctuation massorétique, qui disjoint le פניהם, *penêhem*, par l'accent tonique, des mots qui suivent.

[4] Cet esprit est l'esprit ou la volonté des animaux, dirigée par Dieu, d'après Ézéch., x, 17, où nous lisons au sujet des roues : « L'esprit de l'animal (ou des animaux) était en elles. » Ézéchiel appelle les chérubins חיות, *ḥayôṭ, animaux* ou *êtres vivants,* d'après l'étymologie du nom, et il les considère comme étant réellement vivants, ayant un esprit de vie en eux et une volonté mue par Dieu.

[5] Ézéch., I, 5-14. Les particularités de la traduction seront expliquées et justifiées dans l'explication qui va suivre.

Dans la seconde vision de ces êtres symboliques, à Jérusalem, Ézéchiel les dépeint plus brièvement mais sous les mêmes traits ; il ajoute seulement ce détail : « Toute leur chair, leur dos, leurs mains, leurs ailes, étaient pleins d'yeux tout autour [1]. » De plus, il ne les appelle pas simplement *ḥayôṭ*, « animaux, » il leur donne le nom de *kerubîm*, « chérubins, » et il nous dit, en terminant sa description : « C'était l'animal que j'avais vu... sur le fleuve Chobar, et j'appris que c'étaient des chérubins [2]. »

Le nom d'animal, donné à ces êtres mystérieux, montre, contrairement à l'opinion de plusieurs exégètes, que c'était la forme animale, et non la forme humaine, qui prédominait en eux, de même que le mot de *kerûb* ou « bœuf » induit à penser que la forme bovine était une des choses qui frappait le plus en eux.

On ne rencontre, à notre connaissance, sur aucun monument assyro-chaldéen, de représentation figurée en tout semblable aux chérubins d'Ézéchiel. Aucune sculpture, aucun bas-relief ne nous offre réunis, en un seul personnage, les attributs des quatre animaux. Trois attributs sont souvent associés ensemble ; on voit fréquemment une tête d'homme et des ailes d'aigle ajustées à un corps de taureau ou à un corps de lion ; on a ainsi des taureaux ailés à face humaine, et des lions ailés à face humaine ; mais on ne voit point d'animal qui soit tout à la fois lion et taureau [3].

Les chérubins d'Ézéchiel diffèrent aussi des taureaux et des lions androcéphales des Assyriens par quelques autres traits que nous signalerons plus loin.

Mais si les monuments figurés de la Chaldée et de l'As-

[1] Ézéch., x, 12.

[2] Ézéch., x, 20.

[3] Sur les animaux composites de l'art assyro-chaldéen et la combinaison de leurs éléments divers, voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 579-584.

syrie ne nous présentent nulle part le prototype complet de la vision du prophète hébreu, ils nous en offrent les éléments épars; ils nous fournissent ainsi le moyen de la comprendre et de la reconstituer, pour ainsi dire, d'une manière plastique, comme on n'avait jamais pu le faire avant les découvertes assyriennes.

Dieu, dans les révélations qu'il faisait à ses prophètes, ne leur manifestait point exclusivement des choses qu'ils n'avaient jamais vues ; pour leur faire comprendre sa pensée, à eux et à ceux à qui ils devaient communiquer les oracles divins, il se servait des images qu'ils avaient sous les yeux et qui leur étaient familières; en Égypte, il avait employé des images égyptiennes pour parler à Moïse, et il avait fait des emprunts aux usages égyptiens pour les vêtements sacerdotaux et l'exécution des ustensiles sacrés [1]; en Palestine, les métaphores et les figures des écrivains sacrés sont palestiniennes ; maintenant, en Assyrie et en Chaldée elles sont assyro-chaldéennes ; le Seigneur, en parlant à ses interprètes, puise ses images dans les choses qu'ils ont actuellement sous les yeux et qui les frappent davantage, parce qu'ils peuvent ainsi se faire mieux comprendre des auditeurs ou des lecteurs à qui ils s'adressent.

Il est clair d'ailleurs que la description des chérubins est symbolique. Personne n'a jamais soutenu que les esprits bienheureux eussent réellement une forme telle que la décrit Ézéchiel. Tout en empruntant à l'art babylonien les couleurs de ses tableaux, le prophète nous représente des choses bien différentes, il combine les symboles d'une manière nouvelle, et ils ont une autre portée, une autre signification. Le taureau et le lion ailés sont pour les Chaldéens des objets superstitieux, le simulacre de leurs divinités qui gardent et protègent les portes de leurs temples et de leurs

[1] Voir t. II, p. 529-547.

palais[1] ; les chérubins sont, au contraire, pour les Hébreux, de simples créatures, les ministres de Jéhovah.

Les adorateurs du vrai Dieu, captifs à Babylone, comprenaient sans peine le sens de la vision d'Ézéchiel, car si les détails en étaient nouveaux pour eux, la pensée et le fonds en étaient entièrement mosaïques et conformes à leurs croyances traditionnelles.

La vision d'Ézéchiel n'est en effet que le développement d'une idée qui avait déjà cours en Israël et qui remontait jusqu'à ses origines. Dieu, dans le désert du Sinaï, avait fait placer sur le propitiatoire de l'arche d'alliance deux chérubins, destinés à lui servir de trône[2] ; le Psalmiste avait chanté la gloire de Dieu « assis sur les Chérubins[3], » il avait même montré ces êtres mystérieux, servant, pour ainsi dire, de char royal au Seigneur[4]. Lorsque le prophète de la captivité nous représente les animaux extraordinaires, qu'il vit sur le Chobar, formant comme un trône animé au Dieu Très-Haut[5], il se borne donc à peindre, dans un tableau plus complet, ce qui n'avait existé jusque-là, en quelque sorte, qu'à l'état d'ébauche au milieu de son peuple[6].

C'est sans doute aussi pour le même motif qu'il appelle ces ministres du Seigneur *chérubins* ; il aurait pu les appeler, avec autant de raison, des lions, puisqu'ils ressemblaient autant à ces derniers qu'aux premiers, par leur forme extérieure, mais il ne leur donne jamais ce dernier nom, parce qu'il ne correspondait à rien dans la tradition israélite.

[1] Voir t. I, p. 283 ; t. II, p. 541 ; t. IV, p. 208.

[2] Exod., XXV ; XXXVII. Voir t. II, p. 548.

[3] Ps. LXXX (LXXIX), 2 ; XCIX (XCVIII), 1. Voir aussi Is., XXXVII, 16 ; I Sam. (I Reg.), IV, 4.

[4] Ps. XVIII (XVII), 11.

[5] Voir plus haut, p. 195-196.

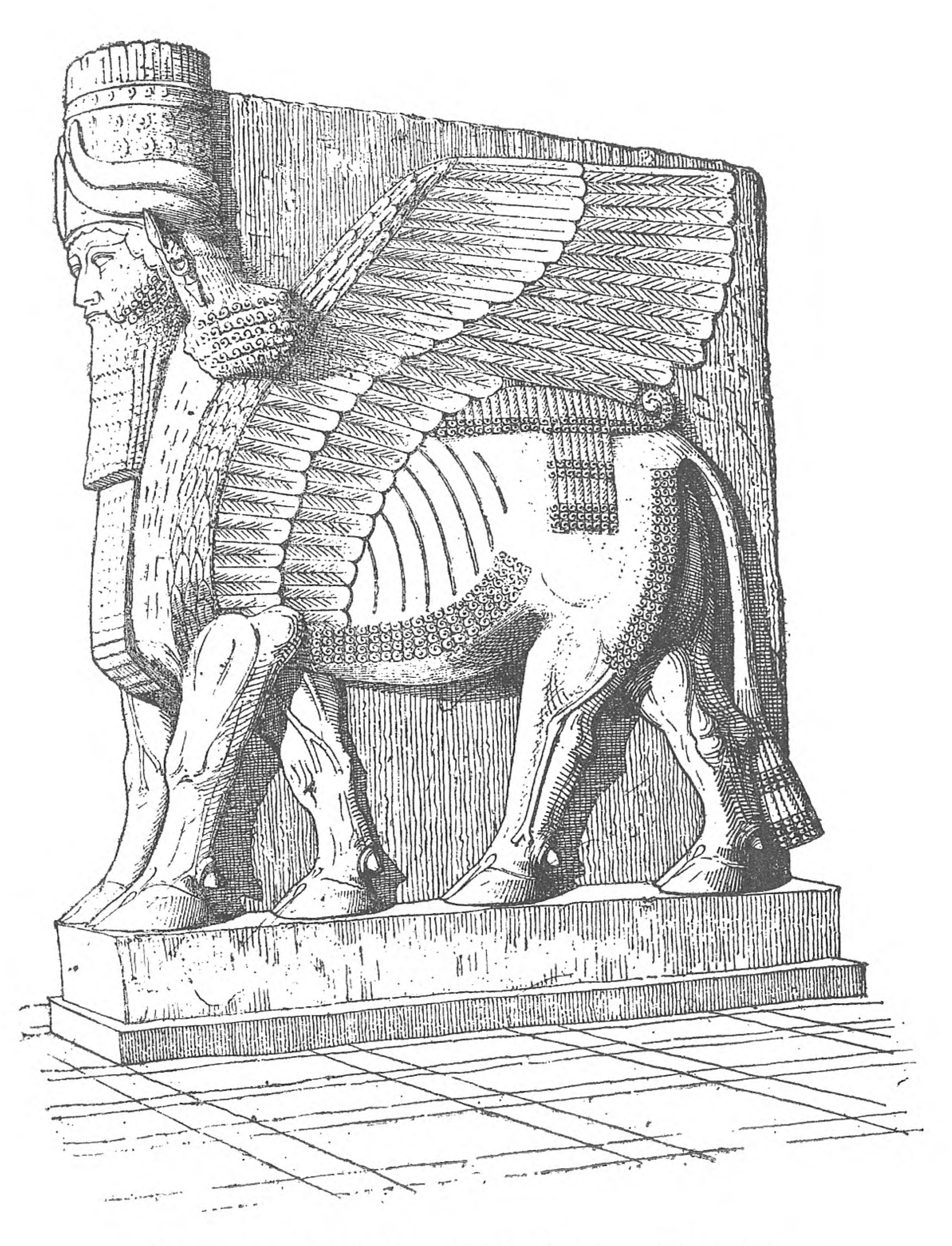
[6] La vision d'Ézéchiel avait aussi un point d'appui traditionnel dans celle d'Isaïe, VI, 1-4, où Dieu apparaît également assis sur un trône, et entouré de séraphins à six ailes.

Quant aux détails de la vision, les Juifs, à qui s'adressait Ézéchiel, les avaient épars sous les yeux, comme on peut s'en convaincre aisément, en jetant un coup d'œil sur les Figures des taureaux et des lions ailés à face humaine de l'Assyrie[1]. Le taureau androcéphale, comme nous le dit le prophète, avait une tête d'homme, des ailes d'aigle et un corps de taureau[2]. Le lion ailé à tête humaine, au lieu d'un corps de taureau, avait un corps de lion.

Voici la description des taureaux ailés assyriens : « Ces figures colossales sont absolument appliquées contre la paroi et s'y trouvent comme engagées. La moitié seule de l'animal a été sculptée dans le mur dont il fait partie, et duquel il ressort par un relief considérable. Ces taureaux sont appliqués à droite et à gauche contre le mur intérieur de la porte dont ils deviennent les deux parois, et dont les jambages sont formés par la partie antérieure de ces animaux. Ils se présentent de face aux personnes venant du dehors et se dirigeant vers le palais; en entrant, on passe entre l'un et l'autre et alors ils s'offrent de profil. De face, on voit les deux jambes de devant à l'état de repos ; de profil, on voit les quatre jambes en mouvement. Pour satisfaire à ces deux conditions, le sculpteur a donné cinq jambes au colosse, savoir les quatre jambes nécessaires au profil, et une cinquième jambe pour que l'animal puisse être vu de face. Il est aisé de comprendre que cette donnée est purement conventionnelle et que, par là, les Assyriens n'entendaient pas représenter un monstre à cinq jambes...

[1] Voir, Figure 20, le taureau ailé à face humaine, d'après l'original du Musée assyrien du Louvre. L'original a 4m,20 de hauteur. Cf. Botta, *Monument de Ninive*, t. I, pl. 45. Les taureaux monolithes du Louvre pesaient en place environ trente-deux mille kilogrammes. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 120. Pour le lion ailé à face humaine voir plus loin, Figure 22, p. 214.

[2] Ézéch., I, 10; X, 14; plus haut, p. 195.



20. — Taureau ailé du palais de Sargon, à Khorsabad.

» Ces taureaux ailés à face humaine sont également remarquables par leurs dimensions, leur aspect imposant et grandiose, la composition de la figure et la beauté du travail. La tête humaine qu'ils supportent est coiffée d'une mitre, formant un cône tronqué presque cylindrique, parsemée d'étoiles, surmontée d'une rangée de plumes, et armée sur le devant d'une rangée de cornes. Ces cornes, superposées l'une à l'autre, s'enroulent autour de la mitre, et sont au nombre de trois pour chaque rangée chez les taureaux de la plus grande dimension, de deux seulement chez les moins grands. La figure, qui a une très belle expression et une grande régularité dans les traits, porte une longue barbe, frisée avec un soin tout particulier. Par suite de cette frisure, la barbe, pendante, paraît divisée en bandes verticales distinctes, qui traversent plusieurs rangées horizontales de boucles. Les cheveux sont également frisés. Sur diverses parties du corps de l'animal, sur la poitrine, sur les flancs, sur les reins, on remarque des frisures. La queue est aussi frisée. Des ailes éployées naissent à l'épaule et s'élèvent jusqu'au sommet du mur ou plutôt du bloc de pierre, à la hauteur de la mitre, en couvrant la partie supérieure du corps. Excepté la tête et les ailes, tout le reste est d'un taureau, même les oreilles. L'ensemble de la figure exprime un singulier caractère de majesté, de calme et de force, dont on ne peut s'empêcher d'être surpris et comme saisi[1]. »

Comme on le voit par cette description, le taureau ailé n'avait point plusieurs têtes. C'est là un point important à noter. Les monuments assyriens nous paraissent résoudre le problème longtemps débattu entre les exégètes, sur la forme véritable du visage des chérubins.

[1] H. L. Feer, *Les ruines de Ninive ou description des palais détruits du bord du Tigre, suivie d'une description du Musée assyrien du Louvre avec gravures*, in-8°, Paris, 1864, p. 67-70.

Les animaux que vit le prophète avaient chacun quatre *panîm*, mot que notre Vulgate traduit par *facies*. Le mot *panîm* signifie, en hébreu, « visage, » mais il signifie aussi fréquemment « apparence, figure, forme, extérieur[1]. » Faut-il l'entendre ici dans le premier ou dans le second sens? faire des Chérubins des animaux à quatre faces, *quadrifrontes*, ou des animaux à un seul visage, à face humaine exclusivement, quoique offrant, par le reste de leur corps, l'apparence de quatre êtres distincts? — Les interprètes sont divisés. La plupart admettent le premier sens[2]. Le père jésuite, Jérôme Prado, qui, par ordre de Philippe II, roi d'Espagne, travailla pendant seize ans avec le père Villalpande à expliquer les vingt-six premiers et les trois derniers chapitres d'Ézéchiel[3], le P. Pereira et d'autres soutiennent le second[4].

Ils s'appuient sur le texte même du prophète : « Voici

[1] פנים, *panîm*, signifie proprement « la partie visible, extérieure » d'une personne ou d'une chose. Fürst, *Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch*, 1863, t. II, p. 224; Gesenius, *Thesaurus*, p. 1108. De là les locutions bibliques si nombreuses : la *face* (surface ou superficie) de la terre, Gen., I, 29 ; d'un champ, Is., XXVIII, 28 ; de l'eau, Job, XXXVIII, 30; d'un vêtement (peau), Job, XLI, 5; Is., XXV, 7; d'un siège, Job, XXXVI, 9, etc. Cf. Prado, *In Ezechielem explanationes*, t. I, p. 32. Le mot *panîm* entre dans une foule de locutions bibliques, toujours avec le sens de ce qui apparaît extérieurement, de ce qui est en présence du spectateur. Le sens de *visage* n'est pas le sens primitif ni le sens le plus usuel. Pour exprimer l'idée qu'on lui attribue, Ézéchiel aurait dû employer le mot ראש, *r'ôš*, *tête*, plutôt que le mot *panîm*.

[2] Voir Cornelius a Lapide, *Commentaria, In Ezech.*, I, 6, édit. Vivès, 1866, t. XII, p. 480-482.

[3] *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hierosolymitani*, 3 in-folio, Rome, 1596-1604. Le tome Ier contient l'explication des 26 premiers chapitres; le tome II celle des chapitres XXVII et XXVIII; le tome III les trois derniers chapitres. C'est, de l'aveu même des critiques protestants, le plus savant commentaire du prophète Ezéchiel.

[4] Avec des divergences plus ou moins importantes.

leur aspect : ils avaient une ressemblance d'homme[1]; » sur l'autorité de saint Jean, qui semble adopter ce sens dans son Apocalypse[2], et sur des raisons d'art et d'esthétique[3].

Nous pouvons ajouter aujourd'hui à leurs arguments, qui conservent toute leur force, l'argument nouveau tiré de l'archéologie. Les animaux symboliques de l'Assyrie qui, du

[1] Ézéch., I, 5. — « Hoc est, dit Prado, t. I, p. 21, animalia effigiem habebant humanam totius corporis dispositione, tametsi aliorum animalium insignibus essent vestita. » — « Nonnulli, magno imaginationis errore, dit Pereira, imaginati sunt, quodlibet illorum quatuor animalium [Apocalypsis] habuisse quatuor capita et quatuor facies, unam leonis, alteram bovis, tertiam hominis et quartam aquilæ : in quam sententiam proterea isti adducti sunt quod Ezechiel dixit, quatuor facies fuisse unicuique illorum animalium et quatuor pennas. Verum istam esse falsam imaginationem, perspicuum fit ex eo quod ibi subjunxit Ezechiel dicens, quod unumquodque istorum animalium gradiebatur ante faciem suam : si autem unumquodque habuisset quatuor facies diversas, necessum fuisset ipsum moveri simul ante omnes facies suas et in diversas atque etiam in contrarias partes, quod fieri natura non patitur (Prado fait la même remarque, *loc. cit.*, p. 32)... Putandum igitur est quodlibet illorum [animalium Ezechielis habuisse quatuor facies. Sed nomen faciei eo in loco non proprie significat vultum et os, sed ample quamlibet speciem et similitudinem, sive id quod quia proprium est alicujus rei vel personæ, ex eo res illa vel persona discrete ab aliis cognoscitur. » B. Pereira, *Disputationes super libro Apocalypsis*, Disp. XVIII in cap. IV, in-4°, Lyon, 1606, p. 294-295.

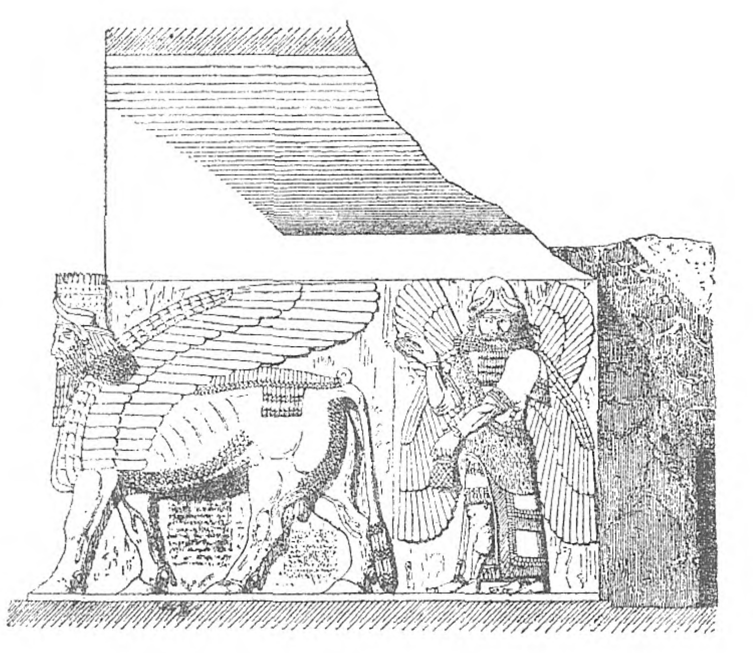
[2] Apoc., IV, 6-7. Saint Jean semble avoir d'ailleurs modifié la vision d'Ézéchiel, en donnant une tête différente à chacun des quatre animaux selon le symbolisme adopté depuis pour représenter les quatre évangélistes. Voir B. Pereira, *loc. cit.*, p. 196.

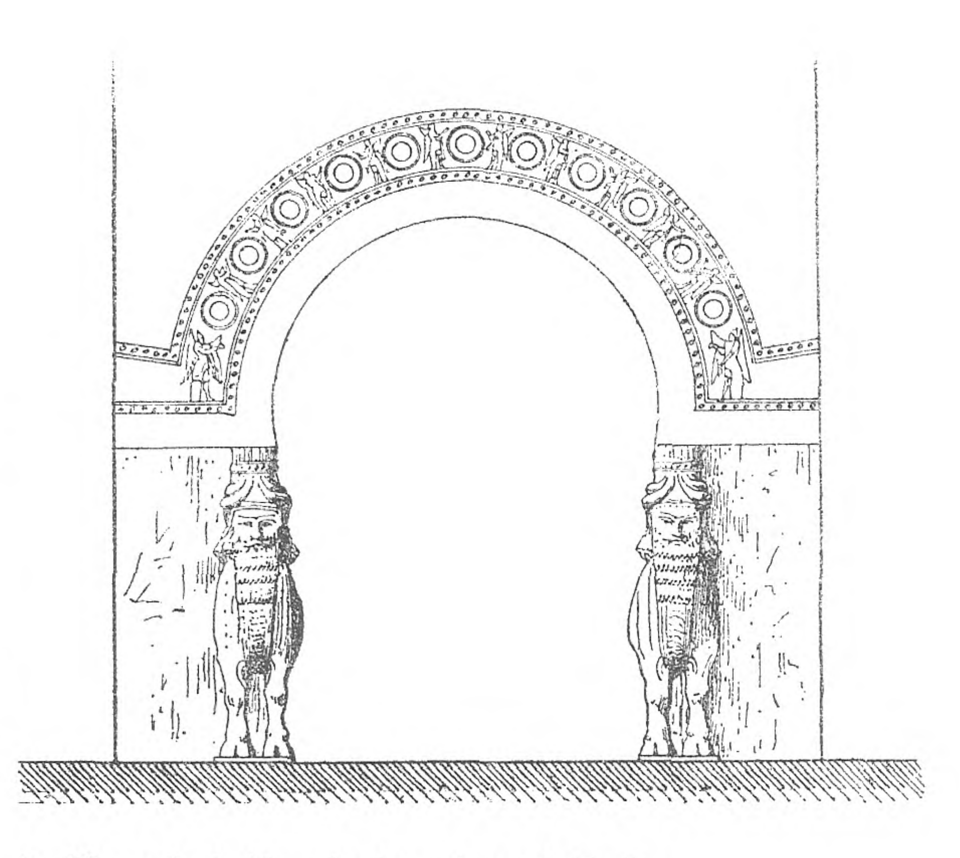
[3] Cornelius a Lapide expose cette raison dans les termes suivants : « Unumquodque animal ex hisce quatuor... fuit concinnum ac pulchrum; ergo non habuit quatuor facies; hoc enim valde inconcinnum et monstruosum fuisset, præsertim in stipatore Dei, quales erant hi Cherubini. Sic enim pinguntur cum pluribus capitibus et faciebus Proserpina, Cerberus, Hydra aliaque monstra. » *In Ezechielem*, p. 430. Le savant commentateur n'accepte pas l'interprétation de Prado et de Pereira, mais il la juge cependant favorablement. « Hæc sententia, dit-il, *ibid.*, nova licet, ingeniosa tamen, concinna et plausibilis videtur. » Il ne faut pas oublier d'ailleurs

fond des ruines, où ils sont demeurés ensevelis pendant plus de deux mille ans, ont reparu, dans ces dernières années, à la lumière du jour, n'ont qu'un seul visage, celui de l'homme; il doit donc en être de même des Chérubins d'Ézéchiel. Les animaux et les personnages à plusieurs têtes ou à plusieurs faces, assez communs en Égypte, en Grèce et en Italie, ne se rencontrent qu'exceptionnellement en Assyrie et en Chaldée. Il est donc contre toute vraisemblance que le prophète ait altéré sur ce point les types qu'il avait sous les yeux et qu'il ait dénaturé la forme majestueuse de ces beaux colosses pour leur donner quatre visages, inutiles pour le symbolisme de la vision. Il faut même remarquer que la tête du taureau, du lion ou de l'aigle, est beaucoup moins caractéristique que les cornes et le corps du premier, les griffes du second et les ailes du troisième, employés par Ézéchiel, pour représenter ces trois animaux. Avant qu'on connût les taureaux ailés assyriens, on ne savait, il est vrai, de quelle manière les chérubins pouvaient ressembler à un taureau ou à un lion, si on ne leur donnait point la tête de ces quadrupèdes; quand Ézéchiel disait que les quatre animaux qu'il avait vus sur le fleuve Chobar étaient taureaux par le côté gauche, lions par le côté droit[1], on ne soupçonnait point qu'il voulait désigner par ces expressions le côté droit et le côté gauche de leur corps. Prado avait fait les plus grands efforts d'imagination pour résoudre ce problème : ces chérubins, tels qu'il les a décrits et représentés,

que les anciens exégètes ne connaissant en aucune sorte l'art assyrien, étant au contraire familiarisés avec les images à plusieurs faces des Grecs et des Romains, devaient être presque immanquablement induits en erreur par l'équivoque du mot *paním*, très clair pour les contemporains d'Ézéchiel qui vivaient en Chaldée, très obscur pour ceux qui sont venus après eux et ignoraient complètement ce qu'avaient pu être les monuments babyloniens.

[1] Ézéch., I, 10.





21. — Taureaux ailés d'une porte de Khorsabad. Vue de face et vue latérale.

sont de beaux anges qui ne diffèrent de l'homme que par leurs quatre ailes, par la crinière de lion qui flotte sur leur cou et sur leur poitrine, et par l'extrémité de leurs pieds fendus en forme de sabot de bœuf[1]. La découverte des taureaux et des lions ailés à tête humaine qu'Ézéchiel avait eus sous les yeux, a levé les doutes, résolu les difficultés, éclairci les obscurités. C'est ce que l'étude détaillée des quatre animaux symboliques va nous montrer encore plus clairement.

La première chose qui frappe le spectateur, quand il voit en face le taureau ailé, c'est que, par la partie supérieure, il a une apparence humaine[2] : « Ils avaient une ressemblance d'homme[3]. » C'est le premier trait par lequel Ézéchiel les caractérise.

Les cuisses et les jambes des colosses ailés, vues par devant dans le sens où ils semblent marcher, sont droites, et leurs pieds sont des pieds de taureaux. Ce sont les termes mêmes par lesquels Ézéchiel décrit les animaux de sa vision : « Leurs pieds étaient droits et la plante de leur pied était comme la plante du pied d'un veau[4]. » Si l'on regarde les originaux, transportés du palais de Sargon au Louvre, on voit

[1] Voir *In Ezechielem explanationes,* t. I, frontispice, et la représentation plus en grand, p. 16-17. « Facies hominis, dit-il, p. 32, videbatur in ore, manibus, cruribus, et corporis erecti habitu; facies leonis fulgebat in cervicibus, armis atque pectore jubatis; facies aquilæ in alis atque facies vituli in angulis pedum bifidis. Etenim Cherub juvenis alatus erat, leonino exuvio quasi thorace vestitus atque ungulis vituli calceatus. » La perspicacité du savant exégète lui avait fait deviner une partie de la vérité, mais il lui aurait fallu avoir les monuments assyriens sous les yeux pour l'apercevoir tout entière.

[2] Voir, Figure 21, les deux taureaux placés à l'entrée d'une porte de Khorsabad, vus de face, d'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie,* t. III, pl. 12. Voir surtout les deux lions à face humaine, Figure 22, p. 195.

[3] Ézéch., I, 5.

[4] Ézéch., I, 7; plus haut, p. 195.

de plus que leurs pieds sont polis et paraissent « luisants comme l'airain[1]. »

Pour comprendre la suite de la vision d'Ézéchiel, il est nécessaire d'étudier deux types distincts de la sculpture assyrienne. Nous avons déjà dit qu'il existait en Chaldée des taureaux et des lions ailés à face humaine. Le prophète a combiné, de manière à n'en faire qu'un seul être, deux espèces d'animaux qui avaient entre eux de grandes ressemblances extérieures, mais n'en étaient pas moins tout à fait différents aux yeux des Babyloniens[2].

Le lion ailé à tête humaine est semblable, par l'aspect général, aux taureaux dont nous venons de parler; la face et les ailes sont les mêmes et par la forme et par la disposition. Seulement le corps, au lieu d'être celui d'un bœuf, est celui d'un lion; les jambes, le poil, la queue, les griffes sont celles du roi des forêts[3]. Le taureau et le lion ailés occupaient, dans les monuments, la même place[4]; de plus, ils

[1] Ézéch., I, 7; plus haut, p. 195. Le prophète, dans sa vision, a dû d'ailleurs voir des chérubins beaucoup plus brillants que ceux des bas-reliefs chaldéens.

[2] Ne serait-ce point parce que le taureau et le lion n'étaient jamais unis ensemble en Assyrie, qu'Ézéchiel a soin d'expliquer expressément, I, 10, que *chacun des quatre* avait une forme de lion, de taureau et d'aigle? Il ne dit pas qu'une forme d'homme se remarquait dans *tous les quatre* parce qu'elle était commune au taureau et au lion androcéphales.

[3] Voir, Figure 22, p. 214, d'après Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 42. Il faut seulement remarquer que le type que nous avons choisi, à cause des mains humaines qui y sont figurées, diffère du type ordinaire du lion ailé, en ce que tout le buste humain est représenté ici, pour pouvoir attacher les bras au corps de l'homme, tandis que le lion ailé sans bras est tout à fait semblable au *kirub* pour la partie humaine. Voir Layard, *ibid.*, ou le spécimen du Musée assyrien du Louvre (moulage en plâtre). Layard raconte la découverte des lions ailés avec des bras d'hommes dans *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 68-69.

[4] Voir, Figure 21, plus haut, p. 208. Voici, du reste, la description détaillée et exacte des lions de Nimroud, d'après M. H. L. Feer, *Les ruines*

étaient toujours adossés à l'édifice, de manière que l'on n'apercevait jamais que la moitié de leur corps, la partie gauche, si l'animal était à droite; la partie droite, si l'animal était à gauche.

Les choses étant ainsi, il est facile de comprendre de quelle façon Ézéchiel voyait les quatre chérubins. En supposant un taureau et un lion ailés, de mêmes dimensions, placés face à face et se regardant l'un l'autre, au seuil d'un temple ou d'un palais[1] comme au Louvre ou sur la porte cintrée de la Figure 21, le chérubin, à notre droite, sera taureau par sa partie gauche, lion par la partie invisible; au contraire,

de Ninive, p. 70-72. « Tandis que les colosses de Khorsabad sont généralement des *taureaux*, la plupart de ceux de Nimroud sont des *lions*. Ces *lions* ressemblent beaucoup aux taureaux, quant à la disposition générale, à l'attitude, aux figures, etc. Les oreilles sont tantôt celles d'un lion, tantôt celles d'un homme. Cette variété ou ce caprice n'empêche pas que, dans un cas comme dans l'autre, elles ne soient ornées de pendants. La coiffure est plus simple que celle des taureaux : elle dessine la forme de la tête, et est seulement armée de deux rangées de cornes. Les *taureaux* diffèrent peu des lions ; ils s'en distinguent sans doute par les parties nécessairement dissemblables, telles que la patte, mais ils ont le même type, et ce type n'est pas tout à fait celui des colosses de Khorsabad. Ainsi la coiffure est identique, à Nimroud, pour les lions et pour les taureaux : or, sauf l'appendice, d'ailleurs très important, des cornes, la coiffure des figures de Khorsabad ne ressemble nullement à celle des figures de Nimroud. Toutes les figures colossales, placées à l'entrée des portes, ne présentent pas l'étrange composition que nous venons de décrire : il en est, ce sont toutefois les plus rares, qui sont des images d'animaux, sans mélange de forme humaine. Elles ont, en général, un air furieux, qui contraste avec le calme et la majesté tranquille des figures à tête humaine. » On peut voir, *ibid.*, le dessin représentant deux de ces monstres placés à l'entrée d'un petit temple qu'on a découvert à Nimroud : ils ont la gueule béante et paraissent être des lions.

[1] Cette disposition existait réellement en certains endroits. « Il est digne de remarque que les lions alternent quelquefois avec les taureaux : ainsi, les deux premières figures colossales, transportées en Angleterre par M. Layard, sont un lion et un taureau qui gardaient chacun, comme de concert, un côté d'une même porte. Ailleurs, à Persépolis, et dans les ruines

le chérubin, à notre gauche, sera lion par sa partie droite, taureau par la partie adossée au mur.

Les chérubins, hommes par le visage, taureaux et lions par une moitié de leur corps, étaient aigles par leurs ailes. Le taureau et le lion androcéphales de la Chaldée ont également des ailes d'aigle. Ézéchiel nous les représente tels que nous les voyons sur les monuments, mais avec cette modification : dans sa vision, ils ont quatre ailes, au lieu de deux, une paire leur sert à voiler leur corps[1], l'autre à voler. Nous ne connaissons pas de sculpture assyrienne où les animaux soient ainsi figurés, mais les personnages à quatre ailes y sont assez communs et l'on peut en voir un exemple dans la Figure 21[2]. Ce détail est donc aussi éclairci, et pour ainsi dire illustré, par l'archéologie assyrienne, qui nous présente ces ailes telles que les décrit le prophète : « Leurs ailes étaient

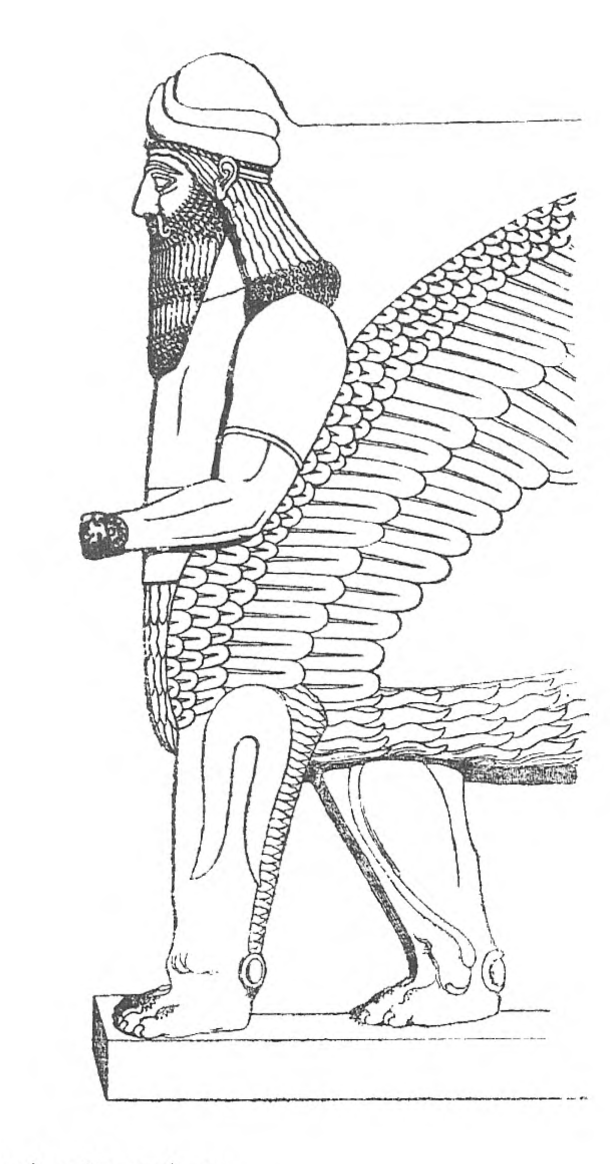
d'origine perse, mais qui proviennent de monuments imités de ceux des Assyriens, on a aussi observé cette réunion et cette disposition alternative des taureaux et des lions. » H. L. Feer, *Les ruines de Ninive*, p. 71-72.

[1] Cf. Is., VI, 2.

[2] Voir, Figure 21, p. 208. — « La sculpture offre des représentations humaines, aptères, diptères et tétraptères ; des animaux ailés ; des monstres hybrides, têtes de lion ou de percnoptère (vautour blanc et noir à crête de plumes) sur un corps d'homme, têtes d'homme sur un corps de lion ou de taureau, tous munis d'ailes, soit doubles, soit quadruples (*a*). Les briques émaillées donnent lieu à des rapprochements encore plus étroits ; on y voit, sur champ bleu lapis, le lion, le bœuf, l'aigle associés à l'homme ; des personnages tétraptères *marchant droit devant eux ;* des roues, dont le moyeu *jaune ambré* encadre un disque, *dans la direction des visages.* Les détails, très compliqués, sont rendus par une

(*a*) « Botta, *Monument de Ninive*, pl., passim. — *Musée Napoléon III*, pl. VII. — Layard, *The Monuments of Nineveh*, pl. VIII. — H. L. Feer, *Les ruines de Ninive*, p. 95, in-8°, Paris, 1864. Les fouilles récentes de M. George Smith dans le palais sud-est d'Assarhaddon, à Nimroud (Kalach), ont mis en lumière six figures d'argile au corps humain léontocéphale, tétraptère, ayant dans la main gauche la corbeille symbolique. *Daily Telegraph*, cité par le *Messager des sciences historiques*, Gand, 1874, l. 4, p. 501. »





22. — Lions ailés de Nimroud, à mains humaines.

attachées l'une à l'autre... Et leurs ailes se déployaient au-dessus d'eux ; elles se joignaient deux à deux, et deux d'entre elles couvraient leur corps[1]. »

Des mains d'hommes, nous dit le prophète, sortaient de dessous les ailes des chérubins[2]. Ces mains sont rares dans les sculptures assyriennes ; on les voit cependant chez deux lions du Musée Britannique, provenant des fouilles de Nimroud[3] et la manière dont elles sont disposées sur ces monuments[4], nous met en quelque sorte sous les yeux cette partie de la vision d'Ézéchiel.

Le dos, les mains, les ailes des chérubins étaient pleins d'yeux, ajoute Ézéchiel[5]. S'il faut entendre le mot *'aïn, œil,* dans le sens ordinaire, les monuments figurés ne nous offrent rien d'analogue, mais si on le prend dans le sens métaphorique de « parties colorées, » les peintures assyriennes et surtout les briques émaillées nous en offrent de nombreux exemples[6].

multitude d'*yeux* (espaces ménagés sur le fond), et il n'est pas inutile de rappeler que deux pierres précieuses au moins portaient le nom d'*œil* en langue assyrienne (*a*). »

1 Ézéch., I, 9, 11, 23.

2 Ézéch., I, 8; X, 12, 21. Les Septante ont lu *une main,* au lieu de *mains,* καὶ χείρ.

3 Voir Figure 22, d'après Layard, *Monuments of Nineveh,* 1re série, planche 42. Pour d'autres animaux ailés ayant des bras, voir ce qui est dit *Athenæum,* 16 février 1878, p. 227, sur une statue en bronze, venant d'Arménie et ayant les bras croisés sur la poitrine. Elle est du temps de Sargon.

4 Les lions ailés de la Figure 22, représentés seulement en partie, se trouvaient entiers dans les ruines de Nimroud.

5 Ézéch., X, 12; cf. I, 18.

6 M. Ch. de Linas l'a entendu ainsi dans ses *Origines de l'orfèvrerie cloisonnée,* t. I, p. 77 : « Les dos (גבב, saillies, partie saillantes) étaient

(*a*) « *Œil de Zatu, œil de Meluchka,* F. Lenormant. » Ch. de Linas, *Les origines de l'orfèvrerie cloisonnée,* t. I, p. 78-79. — On peut voir, *ibid.,* pl. III, p. 68, un personnage à quatre ailes en briques émaillées.

Ainsi, à moins qu'on n'en excepte ce dernier point, nous retrouvons en Assyrie et en Chaldée tous les détails de la description des chérubins d'Ézéchiel. Même quand le prophète les met en mouvement, il fait penser, par le langage qu'il emploie, aux taureaux ailés des palais ninivites. Ils se regardent, en effet, l'un l'autre, ou bien ils sont placés en face du spectateur et ils produisent l'impression qu'exprime le prophète : « Quand ils marchaient, ils ne se tournaient point (en arrière), chacun marchait droit devant lui [1]. » S'ils étaient animés par le souffle de Dieu et s'ils se mettaient en mouvement, c'est assurément ainsi qu'ils marcheraient.

Les chérubins d'Ézéchiel sont au nombre de quatre. Dans les palais assyriens, ils étaient aussi ordinairement disposés par groupes de quatre, se correspondant deux à deux. Voici, par exemple, comment ils étaient placés dans le palais de Sargon à Khorsabad : « Pour compléter la décoration de l'entrée, outre [les] deux taureaux, formant la porte, deux autres colosses semblables, mais de dimension moins grande, sont appliqués de côté et d'autre contre la face extérieure qui fait saillie sur le mur, dans la partie contiguë à la porte. Ces deux taureaux, qu'on pouvait apercevoir de fort loin, se présentaient de profil et dans l'attitude de la marche, aux personnes qui se dirigeaient vers le palais, de face et à l'état de repos, à celles qui se trouvaient sur le seuil. Ils ont cinq jambes comme les précédents [2]; et en diffèrent seulement par cette circonstance que

constellés d'yeux ou d'espaces colorés. » Il cite à l'appui Buxtorf, qui dit dans son *Lexicon hebraicum et chaldaicum* : « עין, sæpius *oculus*; métaphorice, *fons*, *superficies*, *color*, quasi aspectum aut rei speciem externam dicas. » Le mot עין, *'aïn*, se prend en effet assez souvent dans le sens de *surface*, Dan., x, 6, et spécialement *d'aspect d'une couleur*, Num., xi, 7 ; Lév., xiii, 5. Il a certainement ce sens dans Ézéchiel, i, 4 ; x, 9. Cf. Apoc., iv, 6, 8.

[1] Ézéch., i, 9, 12.

[2] Voir plus haut, p. 200, et Figure 20, p. 201.

leur tête est tournée vers l'extérieur, comme pour regarder les arrivants, et, par conséquent, a une direction autre que celle du corps[1]. »

On peut juger maintenant, d'après tout ce que nous venons de dire, combien sont peu fondés les reproches que les ennemis de la Bible ont adressés à Ézéchiel : ils prétendent que la bizarrerie seule de son imagination avait pu lui faire concevoir des êtres aussi singuliers ; ils les traitent de monstrueux et n'ont pas assez d'expressions pour les mépriser[2]. L'archéologie assyrienne venge avec éclat le grand prophète de ces injustes reproches. Certes, il faut ne pas avoir vu les taureaux ailés de Ninive pour formuler une telle accusation. Ceux à qui il est donné de contempler à loisir ces sculptures, — aucune représentation linéaire ne saurait en donner une idée parfaitement juste, — ne peuvent s'empêcher bientôt de les admirer. Si leur aspect est étrange au premier coup d'œil, pour un observateur superficiel, l'examen attentif et l'étude réfléchie de ces superbes colosses monolithes ne tarde pas à modifier cette impression, effet de

[1] Il faut observer d'ailleurs que « dans certains cas, la décoration que nous venons de décrire est encore augmentée d'un nouvel appendice, car ce second taureau, appliqué contre la muraille extérieure de chaque côté de l'entrée, est suivi d'un autre taureau, tournant le dos au premier et se dirigeant en sens contraire, en sorte que les deux queues sont presque juxtaposées. Elles ne le sont ordinairement pas, parce que, entre les deux taureaux disposés inversement, dos à dos, se place la figure colossale d'un homme étouffant un lion (Voir notre Figure 23, p. 225, représentant les ruines d'une porte avec sa décoration). La même scène était reproduite symétriquement de l'autre côté. Nous avons donc, pour la decoration d'une seule et même porte, huit figures, réparties en quatre, qui, de chaque côté, se répondent les unes aux autres, savoir trois taureaux et un homme à droite et à gauche, en tout six taureaux et deux hommes. » H. L. Feer, *Les Ruines de Ninive*, p. 68-69.

[2] « L'aspect rébarbatif des *chérubim* affreux à face de taureau. » dit Michelet, *Bible de l'humanité*, 1864, p. 435.

la surprise, et l'on avoue bientôt, d'accord avec les connaisseurs, qu'ils sont la plus belle œuvre de l'art assyrien.

L'idée qu'ils expriment en rehausse encore la beauté. Il est difficile d'imaginer un symbole plus expressif de la force que ce corps de taureau, si solidement campé, et qui, avec ses grandes ailes éployées, semble être le maître des airs comme il l'est de la terre. N'est-ce pas aussi un type très significatif de la puissance, qui a conscience d'elle-même, que cette figure humaine, si grave et si majestueuse, si calme et si sereine, couronnée de la tiare royale, entourée de cette double ou triple paire de cornes que l'Écriture [1] nous a appris à considérer comme l'image de la force? La réunion d'attributs symboliques divers en un seul sujet, n'est pas, après tout, plus disparate que celle du corps humain avec des ailes d'aigle, par laquelle nos peintres représentent les anges, sans choquer personne, parce que l'habitude y a accoutumé tous les yeux. Le sculpteur et le peintre ont toujours eu besoin de symboles, en Assyrie comme en Égypte [2], comme en Grèce [3], comme dans l'Europe moderne. Les sphinx et les griffons, Pégase, les dragons volants, l'hydre de Lerne à têtes multiples ont été et sont encore acceptés par les artistes et les amateurs les plus délicats.

La seule différence, indépendamment du fini des œuvres, entre l'art oriental et l'art occidental, c'est que l'usage du symbolisme est plus fréquent dans le premier que dans le second, et que nous rencontrons dans celui-là, qui nous

[1] Ps. XVII (hébreu, XVIII), 3; CXXXI (hébreu, CXXXII), 17, etc.

[2] Sur les monstres animaux en Égypte, voir F. Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, 2e édit., p. 399-401.

[3] L'art grec a représenté des êtres composites, comme l'art chaldéen. Voir, par exemple, une monnaie de Gela représentant un taureau à tête humaine, marchant, dans V. Duruy, *Histoire des Romains*, in-4°, Paris, 1879, t. I, p. 444.

était inconnu, certaines formes symboliques auxquelles celui-ci ne nous avait pas habitués. Il y a des symboles qui sont communs aux écrivains et aux artistes de tous les temps et de tous les pays, parce que leur signification est parfaitement claire pour tous les esprits; c'est ainsi que l'or, le saphir, le cristal, sont partout des images de gloire, de richesse, d'éclat et de majesté; les éclairs, le tonnerre, la tempête, des images de terreur et de puissance vengeresse. Mais en dehors de ces symboles universels, il y en a de particuliers, dont le sens est moins transparent, et qui sont propres à chaque époque et à chaque pays. Le génie de chaque race et de chaque peuple se manifeste dans le choix de ces symboles arbitraires, par lesquels il exprime tout à la fois son propre caractère et ses idées religieuses. Les Grecs, avec leur goût pur, leur esprit fin et subtil, ne cherchaient, pour représenter leurs dieux, que la beauté des formes et l'harmonie des détails. Ils ne jugeaient rien au-dessus de la forme humaine, et leur art consistait à idéaliser la nature.

Les Orientaux avaient une autre manière de concevoir et d'exprimer leurs croyances. Leur symbolisme était apparent, moins déguisé, plus franc. Ils ne cherchaient pas, comme l'Athénien, le fini et la grâce; ils se préoccupaient beaucoup plus d'exprimer l'énergie et la force. Les règles de leur art étaient moins raffinées et plus simples, ou, si l'on veut, plus grossières. Pourvu que chaque trait eût un sens intelligible, ils étaient satisfaits. Peut-être même, selon la remarque de l'archevêque anglican Trench, avaient-ils une préférence marquée pour ce qui s'écartait davantage du naturel, parce que la signification symbolique de ces composés hétérogènes était ainsi plus évidente. Ne serait-ce pas parce que les Hellènes ne faisaient de leurs dieux que des hommes d'une beauté supérieure, que leur mythologie prêta peu à peu à l'objet de leur adoration tous les crimes

comme toutes les faiblesses humaines, tandis que les races orientales, sans avoir toujours, à l'exception des Hébreux, une notion juste de la divinité, ne la ravalèrent du moins jamais aussi bas?

Quoi qu'il en soit, les Assyriens adoptèrent comme très expressive la forme du taureau, pour signifier la force; celle de l'aigle, pour marquer l'agilité; celle du lion, pour exprimer la puissance; celle de l'homme, pour indiquer l'intelligence, et ils unirent en un seul sujet le roi des animaux domestiques ou le roi des bêtes féroces, avec le roi des airs et le roi de la création.

Les chérubins sont donc comme les types mêmes de la vie, les êtres vivants par excellence[1], qui rendent hommage à l'auteur de la vie[2], au nom de toute la création, dont ils sont les représentants, par leur forme symbolique, dans tout ce qu'elle a de plus élevé[3].

Ces symboles n'étaient pas, d'ailleurs, particuliers à l'Assyrie ou à la Chaldée : on les retrouve plus ou moins en Égypte, en Phénicie, en Arabie, et de là vient que l'on a cherché successivement dans ces diverses contrées l'origine des chérubins de notre vision. Mais dans aucun de ces pays on ne rencontre rien qui se rapproche d'aussi près que les taureaux et les lions ailés androcéphales de la description du prophète.

[1] חיות, *ḥaiôṭ*, ζῶα κατ' ἐξοχήν.

[2] « Et quand les *êtres vivants* (τὰ ζῶα, les animaux) rendent gloire, honneur et action de grâces à celui qui est assis sur le trône, à celui qui *vit* (τῷ ζῶντι) dans les siècles des siècles, les vieillards se prosternent aussi devant celui qui est assis sur le trône et ils adorent celui qui *vit* (τῷ ζῶντι) dans les siècles des siècles..., en disant : « Tu es digne, Seigneur, de re- » cevoir gloire, honneur et force, car tu as créé toutes choses et par ta » volonté elles ont l'être (διὰ τὸ θέλημά σου εἰσί). » Apoc., IV, 9-11.

[3] Sur le symbolisme des chérubins, voir Bähr, *Symbolik des mos.*, *Cultus*, t. I, p. 389 et suiv.; Scheiner, *Kirchen-Lexicon*, de Fribourg. t. II, p. 468 et suiv., ou la traduction de Goschler, au mot *Chérubins*.

M. Currey, dans le commentaire d'Ézéchiel qu'il a publié en 1876[1], refuse cependant de reconnaître aux chérubins des rives du Chobar une autre origine que celle des chérubins du temple de Salomon.

Sans nier que le souvenir de ce qu'il avait pu voir dans le Temple fût présent à l'esprit d'Ézéchiel, il nous paraît difficile de contester ce point important, savoir qu'il existe une plus grande ressemblance entre les animaux symboliques de Ninive et ceux du prophète, qu'entre ces derniers et ceux de l'Arche et du Temple; cela est si vrai que M. Currey est obligé de convenir ailleurs qu'Ézéchiel décrit d'une manière différente les chérubins qu'il voit en Chaldée et ceux qu'il place dans son temple de la Jérusalem triomphante[2]. Nous sommes donc en droit de considérer, avec beaucoup de vraisemblance, les animaux ailés assyriens, taureaux et lions à tête humaine, comme des *illustrations* partielles des visions qui nous occupent.

II.

Vision des roues.

Après avoir décrit les chérubins, Ézéchiel passe à la seconde partie de sa vision, celle des roues. Ici, les monuments figurés de l'Assyrie ne nous permettent pas d'expliquer la peinture biblique, soit parce que Dieu a montré au voyant des formes nouvelles, qui n'avaient rien d'analogue en Chaldée, soit parce que nous n'avons pas découvert encore ce qui pouvait y correspondre dans les sculptures ou

[1] G. Currey, *Ezechiel, Commentary and critical notes*, Londres, 1876.

[2] Ézéch., XLI, 18. « Chaque chérubin avait deux *panîm,* » au lieu de quatre, dit le prophète dans ce passage.

les bas-reliefs du pays[1]. Le langage du prophète reste donc enveloppé à nos yeux d'épaisses ténèbres. Voici comment on peut essayer de le traduire :

« Je regardais les animaux, et voici qu'une roue [apparut] sur la terre à côté[2] des animaux, dans la direction des quatre [animaux]. L'aspect des roues et leur apparence extérieure[3] était couleur de *ṭaršîš*[4] ; toutes les quatre avaient une même forme ; leur aspect et leur structure [étaient] comme s'il y avait une roue au milieu d'une [autre] roue. Elles allaient des quatre côtés, quand elles marchaient ; elles ne se retournaient point, quand elles marchaient. Elles avaient une grande hauteur ; elles [inspiraient] la terreur ; et la surface des quatre [roues] était pleine d'yeux tout autour[5]. Quand les animaux marchaient, les roues marchaient

[1] Cf. cependant ce que nous dirons plus loin à propos de Daniel, l. III, ch. XIII.

[2] אצל, *êṣel*, à côté, *juxta*, comme traduit la Vulgate, et non *sous*, *dessous*, Ézéch., I, 15, 19.

[3] Littéralement : leur ouvrage, leur construction ou leur structure.

[4] C'est le nom d'une pierre précieuse, Exod., XXVIII, 20, le chrysolithe, selon les uns (Aquila), l'hyacinthe, selon les autres (Symmaque). Saint Jérôme a traduit : *quasi visio maris*, c'est-à-dire couleur d'eau de mer ou bleu céleste. D'après M. Ch. de Linas, *Origines de l'orfèvrerie cloisonnée*, t. I, p. 78, 41, le *taršîš* serait le succin, « dont la couleur était indubitablement jaune. »

[5] Voir plus haut, p. 215-216, note 6, ce que nous avons dit du sens du mot *œil* dans le passage analogue, concernant les Chérubins. Calmet remarque sur ce passage, *Commentaire sur Ézéchiel*, p. 11 : « On peut aussi traduire ainsi : *Toutes les quatre roues étaient diversifiées par différentes couleurs.* L'œil est souvent mis pour la couleur. Num., XI, 7 et ici, versets 4 et 22. Grotius. » Dans le sens ordinaire du mot œil, Calmet l'explique ainsi : « *Tout le corps des quatre roues était plein d'yeux tout autour*, comme la fable nous représente Argus, à cent yeux :

Centum luminibus cinctum caput Argus habebat. (Ovide, *Métam.*, I).

Et comme nous voyons la queue d'un paon, chargée de figures de plusieurs yeux :

Gemmis caudam stellantibus implet. »

à côté d'eux, et quand les animaux s'élevaient au-dessus de terre, les roues s'élevaient [aussi]. Là où l'esprit les [portait] à aller[1], ils allaient, là où l'esprit [des animaux les portait] à aller, les roues s'élevaient avec eux, parce que la volonté des animaux [agissait] sur les roues[2] : quand ils marchaient, elles marchaient; quand ils s'arrêtaient, elles s'arrêtaient; quand ils s'élevaient au-dessus de terre, les roues s'élevaient avec eux, parce que la volonté des animaux [agissait] sur les roues.[3] » « Les roues étaient pleines d'yeux tout autour, les quatre roues. Ces roues, j'entendis qu'on les appelait *galgal*[4]. »

Les roues ainsi décrites ont-elles quelque analogie avec celles qui figurent si souvent, comme motif d'ornementation, sur les monuments assyriens[5]? Cela est possible, mais nous ne saurions l'affirmer.

III.

Vision du firmament.

La troisième partie de la description d'Ezéchiel a pour objet le firmament : « Au-dessus de la tête des animaux était la ressemblance d'un firmament, ayant l'aspect d'une glace éblouissante[6] ; il était étendu sur leurs têtes, au-dessus, et au-dessous du firmament; leurs ailes étaient dressées,

[1] Voir sur ce membre de phrase, plus haut, p. 196, note 4.

[2] Littéralement : « L'esprit de l'animal [était] dans les roues. »

[3] Ézéch., I, 15-21. Cette description est répétée en termes analogues, Ézéch., x, 9-12, 16-17.

[4] Ézéch., x, 12-13. *Galgal* veut dire *ce qui roule*, *roue*, *tourbillon.*

[5] Voir, Figure 21, p. 208, les roues qui ornent la porte cintrée et dans lesquelles une roue « est au milieu d'une autre roue. » — Cf. plus loin, l. III, ch. XIII, les roues de la vision de Daniel.

[6] Le prophète compare la transparence et l'éclat du firmament à celle d'un

l'une à côté de l'autre; chacun, d'un côté, avait deux ailes qui [le] couvraient; chacun, de l'autre côté, avait deux ailes qui couvraient [son corps] [1]. »

Les voûtes des édifices chaldéens sont une image fort juste de la voûte céleste et du firmament; elles nous expliquent sans doute cette partie de la vision du prophète. Les chérubins nous sont représentés soutenant en quelque sorte cette voûte, à ses extrémités, comme dans les palais et les temples des bords de l'Euphrate et du Tigre [2]; cependant ils ne la portent point, quoiqu'on l'ait dit quelquefois : on peut le conclure, non seulement de l'analogie des taureaux androcéphales, mais aussi du texte même qui nous parle de l'usage qu'ils font de leurs ailes pour voler, ce qui prouve qu'elles ne servent pas de point d'appui au firmament [3].

A cet endroit du récit, tout d'un coup, la vision d'Ezéchiel s'anime : « Et j'entendis le bruit de leurs ailes, comme le bruit des grandes eaux, comme la voix du Tout-Puissant [4]; quand ils marchaient, [c'était comme] le bruit d'une grande foule, comme le bruit d'un camp; quand ils s'arrêtaient, ils baissaient leurs ailes. Il y eut une voix au-dessus du firma-

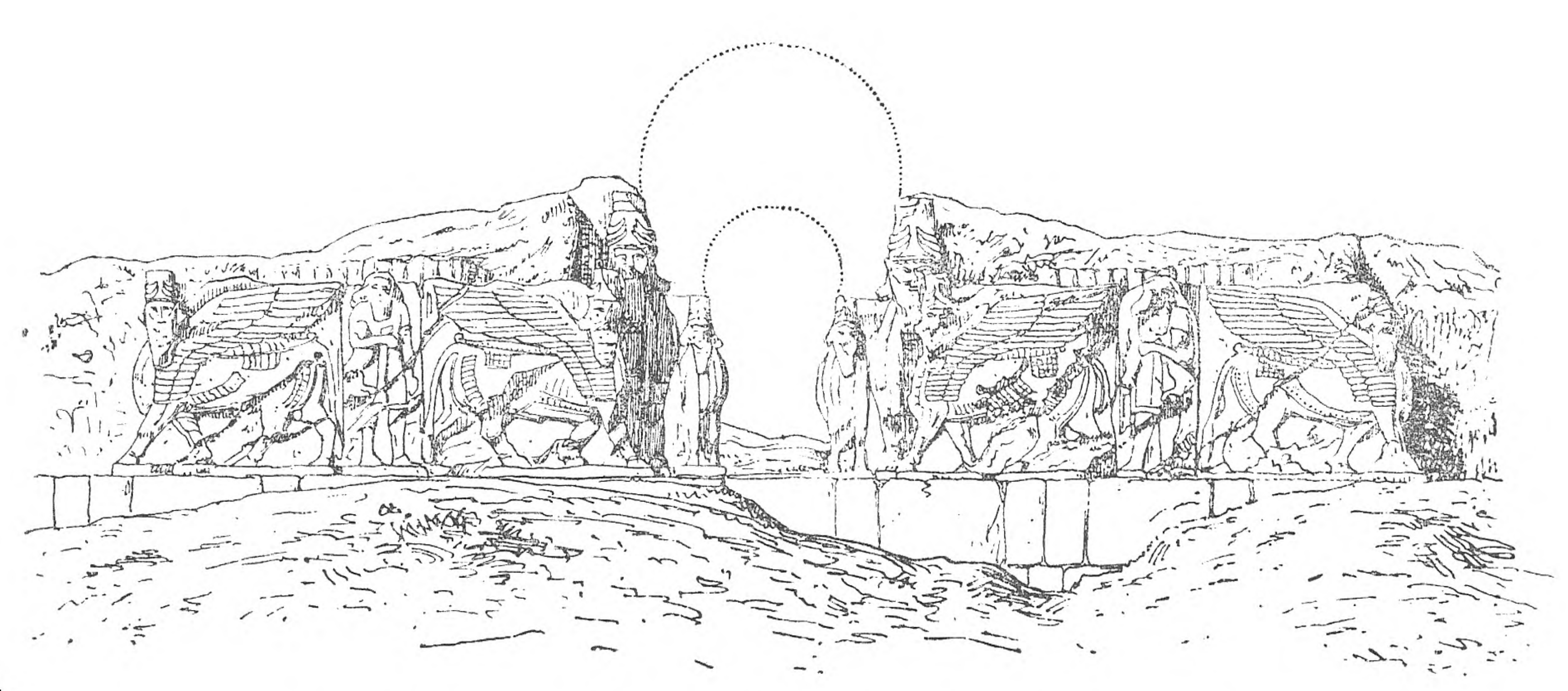
glacier ou d'un monceau de glace (Vulgate : *cristal*) qui est *terrible* à voir, נורא, *nôra'*, parce qu'il *éblouit* les yeux.

1 Ézéch., I, 22-23.

2 Voir Figure 23, les ruines d'un palais assyrien, avec les taureaux ailés qui y étaient placés, d'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 20. Voir aussi Figure 21, p. 208. Un fragment de sculpture, provenant de Babylone, et conservé aujourd'hui au British Museum, représente deux personnages debout, coiffés comme les taureaux ailés, et portant un entablement dont le haut est brisé. Ce fragment est reproduit dans G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 276, fig. 113.

3 Ézéchiel ne nous représente donc point Dieu comme ces divinités assyriennes, figurées debout sur des animaux qui les portent. Voir Bel, Figure 23, t. I, p. 288; Astarté ou Istar, Figure 30, t. I, p. 441; Figure 12, t. III, p. 87, etc.

4 Le tonnerre est appelé souvent dans l'Écriture « la voix de Dieu. » Cf. Ps. XXIX (Vulg., XXVIII), 3, 4, 5.



23. — Ruines d'un palais assyrien. Façade avec sa décoration de taureaux ailés.

ment [qui était] au-dessus de leurs têtes ; en s'arrêtant, ils baissèrent leurs ailes [1]. »

Ce mouvement a pour but de préparer la dernière apparition, la plus grande de toutes : c'est celle de l'image de Dieu, qui forme la quatrième partie de la description et achève le tableau.

IV.

Description de Dieu.

« Et au-dessus du firmament, qui [était] au-dessus de leurs têtes, dit Ézéchiel, [était] comme une espèce de pierre de saphir, [ayant] la forme d'un trône, et sur cette ressemblance de trône, [était] une forme [ayant] comme l'apparence d'un homme en haut, au-dessus. Et je vis comme l'aspect du *ḥašmal*, comme la ressemblance du feu, au dedans [et] autour ; au-dessus de la ressemblance de ses reins et au-dessous de la ressemblance de ses reins, je vis comme une ressemblance de feu et de rayons, autour de lui, comme la ressemblance de l'arc qui est dans la nue aux jours de pluie. Telle était la ressemblance de la splendeur [qui rayonnait tout] autour, telle était la ressemblance de la forme de la gloire de Jéhovah [2]. »

Dans la seconde vision du prophète, Dieu est peint dans les termes suivants : « Et je vis, et voici une forme comme la ressemblance du feu de la ressemblance de ses reins et au-dessous, [elle était comme du] feu, et de ses reins et au-dessus, [elle était] comme une ressemblance de feu éclatant comme l'aspect du *ḥašmal* [3]. »

[1] Ézéch., I, 24-25.
[2] Ézéch., I, 26-28 (Vulgate, I, 26-II, 1).
[3] Ézéch., VIII, 2. — Un devin ninivite raconte à Assurbanipal qu'il a vu en songe Istar d'Arbèle, la déesse de la guerre, et la décrit ainsi :

Si, après avoir lu cette description, on jette les yeux sur la Figure 24, il est impossible de ne pas être frappé de l'analogie qui existe entre l'une et l'autre. Cette Figure représente le dieu suprême, tel qu'on le voit en Assyrie et en Chaldée, avec des modifications diverses, mais peu importantes, sur un grand nombre de monuments[1]. Elle nous montre, comme la vision d'Ézéchiel, Dieu, figuré debout sous une forme humaine au-dessus des reins. Au-dessus, au-dessous et tout autour brillent des flammes et des rayons[2]. Il tient dans sa main un arc qui peut rappeler l'arc-en-ciel dont parle Ézéchiel.

53. A sa droite et à sa gauche, elle portait un carquois suspendu ;
54. elle tenait un arc dans sa main,
55. et un glaive tranchant, pour le combat, elle tira du (fourreau).
56. Elle alla devant toi...

Plus loin, il ajoute :

73. Devant elle s'enflamma un feu violent
74. pour soumettre tes ennemis, elle lance (des flammes).

Cylindre B, colonne v, G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 124, 126 ; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 250-253.

[1] Cette Figure 24 reproduit un bas-relief de Ninive, aujourd'hui conservé au British Museum, à Londres, d'après un dessin communiqué par le P. Bohnen. — Un cylindre assyrien du Musée Britannique, reproduit dans G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, fig. 343, p. 685, représente deux cordons partant du disque divin, et tenus par la main de la double figure royale placée au-dessous de chaque côté de l'arbre mystérieux. Le cylindre de Sennachérib, que nous avons reproduit plus haut, Figure 3, p. 19, est plus curieux encore. Sur chacune des deux ailes est placée une tête humaine. Presque tous les types du disque ailé sont réunis dans F. Lajard, *Introduction à l'étude du culte public et des mystères de Mithra*, pl. I et II. Voir aussi A. Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 21 et 29.

[2] On voit généralement des ailes dans les parties latérales, et, dans le bas, une sorte de robe. En tout cas, des flammes et des rayons sont représentés dans le disque même. — Saint Grégoire et Maldonat ont expliqué cette partie de la vision d'Ézéchiel comme s'ils avaient eu le bas-relief assyrien sous les yeux : « S. Gregorius et Maldonatus sic vertunt et ex-



24. — Le dieu suprême assyro-chaldéen.

La représentation de Dieu, sous une forme humaine, dans les écrits d'un prophète, peut surprendre le lecteur, aussi l'écrivain inspiré accumule-t-il les expressions, pour faire bien observer que ce ne sont que des images, « des ressemblances, des formes, la ressemblance de la forme de la gloire de Jéhovah[1]. » Malgré ce langage et malgré, si l'on peut ainsi dire, ces correctifs, c'est néanmoins là, sans doute, ce qui, vers l'époque de Notre-Seigneur, étonnait et déconcertait un peu les scribes et les docteurs de la loi, plus encore peut-être que l'obscurité des détails de la célèbre vision[2]. Mais elle n'avait point dû produire la même impression sur les captifs, heureux d'apprendre par le prophète que la gloire de leur Dieu éclipsait celle des dieux et des grands personnages, dont la vue éblouissait leurs regards dans les temples et les palais chaldéens.

Le prophète nous dit que la vision du Seigneur avait l'aspect du *ḥasmal,* c'est-à-dire, selon l'explication la plus vraisemblable, avait les couleurs éclatantes de l'émail.

Le mot *ḥašmal* ne se lit que dans Ézéchiel[3]. Il a été l'objet

plicant : A lumbis sursum electrum sive electrina imago videbatur ; a lumbis vero deorsum videbatur ignis, sive ignea. Volunt ergo ipsi hanc speciem hominis sedentis in solio superne fuisse electrinam, inferne igneam. Hæc sententia videtur verior. » Cornélius a Lapide, *In Ezech.*, I, 27, édit. Vivès, p. 494.

[1] Les Pères n'ont pas manqué de faire ressortir le caractère symbolique de la description d'Ézéchiel. Nous lisons dans S. Irénée : « Manifestius autem adhuc et per Ezechielem factum est, quoniam ex parte dispositiones Dei, sed non ipsum videbant prophetæ proprie Deum. Hic enim cum vidisset visionem et cherubim et rotas eorum, etc. ; ne quis putaret forte eum in his proprie vidisse Deum, intulit : *Hæc visio similitudinis gloriæ Domini* (Ézech., II, 1). » S. Irénée, *Adv. Hær.*, l. IV, c. XX, n° 10, Migne, *Patr. gr.,* t. VII, col. 1039.

[2] Voir plus haut, p. 188.

[3] Ézéch., I, 4, 27; VIII, 2. Dans les deux derniers passages, ce mot peint l'aspect que présente aux yeux du prophète la vision divine. Dans le ver-

de nombreuses dissertations et a fourni matière à de longues discussions[1]. Les Septante et la Vulgate l'ont rendu par *électrum*[2]. Qu'ont-ils voulu désigner par là? On n'est pas plus d'accord à ce sujet que sur la signification du terme hébreu.

Le mot *électrum* désignait, chez les anciens, trois substances différentes : le succin ou ambre jaune[3], une pierre cristalline et un métal composé d'un mélange d'or, d'argent, ou d'airain, appelé aussi *aurichalcum*. La plupart des exégètes se prononcent en faveur de ce métal[4]. Mais il appar-

set 4 du ch. I, il ne nous paraît pas douteux que nous n'ayons le même sens. Ce verset 4, qui est le premier de la vision, la résume en quelques mots : tout ce qui suit n'est que le développement et l'explication de ce résumé. Ézéchiel ne voit donc le חשמל, *ḥašmal,* que dans la représentation divine : ce qu'il y a de plus beau, de plus riche, de plus éclatant, dans l'art assyro-chaldéen, est réservé pour peindre la gloire du Seigneur.

[1] Voir Winer, *Biblisches Realwörterbuch,* 3e édit., au mot *Metalle,* t. II, p. 88-90 ; Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 835. Le travail le plus complet et le plus savant sur le mot חשמל est celui de Bochart, *De Scripturæ animalibus*, l. VI, c. XVI, *Opera*, Liège, 1692, t. III, col. 870-888.

[2] La version syriaque a omis constamment le mot. Elle traduit Ézéch., I, 4 : « Et au milieu était comme une vision dans le feu ; » Ézéch., I, 27 et VIII, 2 : « Comme l'aspect de Dieu. » La version arabe a électrum, comme les Septante, ἤλεκτρον, et comme la Vulgate, *electrum.*

[3] Le mot *ḥašmal* ne peut signifier « ambre », parce qu'on n'en a point trouvé du tout dans les fouilles de l'Assyrie et de la Chaldée. Voir les preuves concluantes que donne à ce sujet G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 768-769 ; t. III, p. 854-855. Cf., sur cette question, F. Waldmann, *Der Bernstein im Altertum*, in-4°, Fellin, 1883 (avec la reproduction de tous les passages classiques, p. 68-84); H. Goeppert et A. Menge, *Die Flora des Bernsteins*, in f°, Dantzig, t. I, 1883. H. Conwentz, *Monographie der baltischen Bernsteinbäume*, *mit achtzehn lithographischen Tafeln in Farbendruck*, in-4°, Dantzig, 1890.

[4] Bochart a intitulé le chapitre XVI, cité ci-dessus dans la note 1, p. 232 : *Probatur Hasmal in Ezechiele esse aurichalcum*. Il dérive חשמל de

tient à l'archéologie de dirimer le procès. Or, elle n'a trouvé nulle part en Chaldée de traces de l'existence de l'*aurichalcum* et l'étude des monuments assyriens nous semble indiquer que le *ḥašmal* est l'émail [1].

Nous pensons que les Septante et les versions anciennes qui les ont suivis n'ont employé le mot *électrum* que parce qu'il n'existait, ni en grec, ni en latin, de terme particulier signifiant « émail ; » ils ont donc rendu *ḥašmal* par l'expression qui, dans leur langue, désigne un mélange de divers métaux

נחש, *airain*, et מלל (mot talmudique), *or*, et propose de lire נחשמל au lieu de חשמל, Cf. (I) Esd., VIII, 27. — Pline, *H. N.*, XXXIII, 23 ; IX, 65, dit que l'ἤλεκτρον était un composé d'or et d'argent, « Aurichalcum dictum, lisons-nous dans S. Isidore de Séville, *Etymolog.*, XVI, XX, 3, Migne, *Patr. lat.*, t. LXXII, col. 586, quod et splendorem auri et duritiam æris possideat. »

[1] On n'est pas d'accord non plus sur l'origine primitive du mot *émail* lui-même. Je croirais volontiers qu'il vient du mot *ḥašmal*. Ménage, *Dictionnaire étymologique*, in-f°, Paris, 1694, p. 274, et plusieurs autres à sa suite, comme M. de Laborde, le font dériver du latin *maltha*, espèce de ciment; Denina, Dietz, dont Littré, *Dictionnaire*, t. II, p. 1332, trouve l'opinion préférable, de l'allemand *schmelzen*, « fondue » ; mais ni les Germains ni les Latins n'ont inventé l'émail et il paraît plus naturel de supposer que le nom ne s'en est jamais perdu et que *ḥašmal* s'est transformé en *esmalctum*, *smaltum*, bas latin (Du Cange, *Glossarium*, t. VI, 1846, p. 270) ; *esmalte*, espagnol ; *esmaut*, provençal ; *smalto*, italien ; *schmelz*, allemand, etc. — En faisant des recherches sur l'étymologie que les savants attribuaient au mot *émail*, j'ai pu constater qu'on avait eu déjà l'idée de dériver *émail* de *ḥašmal*. Cf. S. J. Honnorat, *Dictionnaire provençal français*, t. II, in-4°, Digne, 1847, p. 17. « Ce mot vient de l'hébreu *hasmal*, que saint Jérôme a traduit *électrum*, au chap. I d'Ézéchiel », dit de Caseneuve, dans ses *Origines de la langue française*, publiées à la suite du *Dictionnaire étymologique* de Ménage, in-f°, Paris, 1694, p. 43. Et il ajoute : « Vigénère, dans les Annotations sur les Images de Philostrate dit que Rabbi Salomon confesse qu'il ne sait pas ce que signifie *hasmal ;* et que cependant il n'y a point de doute que ce ne soit l'émail du rouge clair ». — « C'est un mot d'origine Ébraïque, si l'on en croit M. Bochart », dit Ménage, à la fin de son article *Émail*, p. 274.

brillants et pouvait donner ainsi le mieux à leurs lecteurs l'idée de ce qu'est l'émail[1].

Il est certain que les anciens Égyptiens[2] et Chaldéens[3], connaissaient l'émail et qu'au moyen âge on l'appelait *électrum*[4].

Les émaux qui ornaient les monuments de la Chaldée et y figuraient, en couleurs vives et éclatantes, des person-

[1] « Les Septante, dit M. J. Labarte, n'ont pu entendre autre chose que l'émail, en se servant du mot électron... Ézéchiel, en employant, durant sa captivité, un mot étranger à la langue hébraïque, pour désigner les émaux à figures qu'il prend comme terme de comparaison dans certaines prophéties, [a] signalé les grands empires asiatiques comme le berceau de l'art de l'émaillerie. » *Recherches sur la peinture en émail dans l'antiquité et au moyen âge*, in-4°, Paris, 1856, p. 91-92. Voir toute sa discussion de la question, p. 77-92. M. F. de Lasteyrie, le savant auteur de l'*Histoire de la peinture sur verre*, a combattu l'opinion de M. Labarte, dans son opuscule, *L'Électrum des anciens était-il de l'émail? Dissertation sous forme de réponse à M. Jules Labarte*, in-8°, Paris, 1857. Il s'occupe du *ḥašmal* d'Ézéchiel, p. 21-28. Il n'admet pas qu'il signifie émail, mais il reconnaît qu'il ne peut signifier ambre, p. 22, et entend par là un alliage d'or et d'argent comme Bochart. M. Renan a également contesté, mais sans preuves, que le *ḥašmal* fût l'émail, dans le *Bulletin des antiquaires de France*, 2e trimestre, 1882, p. 169.

[2] Voir F. Luthmer, *Das Email*, in-8°, Leipzig, 1892, p. 47-49 (avec bibliographie, p. VI-X).

[3] J. Rich, *Memoir on the ruins of Babylon*, in-8°, Londres, 1816, p. 25; A. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 166-168; 607; *Monuments*, IIe série, pl. 54-55; J. Oppert, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 143; Loftus, *Travels and researches in Chaldæa*, p. 185; Taylor, dans le *Journal of the R. Asiatic Society*, t. XV, p. 263; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 295-311; de Longpérier, *Musée Napoléon III*, pl. IV.

[4] « Le *Tableau des divers arts*, du moine Théophile, paraît dû à un moine bénédictin pseudonyme, nommé en réalité Roger, qui vivait à la fin du XIe siècle et au commencement du XIIe... Le second livre... décrit en détail... le travail... de l'émail, qu'il appelle *electrum*, nom donné autrefois à un alliage d'or et d'argent. » Berthelot, *Un chapitre de l'histoire des sciences*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er septembre 1892, p. 54.

nages, des animaux et des objets divers, avaient dû nécessairement beaucoup frapper l'œil des Hébreux captifs. Ils abondaient à Babylone, plus encore qu'à Ninive. « Les rois [de Babylone] n'étaient pas moins désireux que ceux de Ninive de reproduire leurs hauts faits sur les murailles de leurs palais et, à défaut de marbre, ils eurent recours aux tableaux émaillés. Comme toujours, la nécessité, qui déjà avait donné naissance à l'invention de la brique cuite, fit apporter un soin tout spécial à cette partie de la décoration des monuments. De là vinrent ces grandes scènes coloriées de guerre et de chasse, existantes encore au temps de Ctésias et dont il parle avec admiration[1]. Sur les fragments retrouvés naguère en Babylonie, l'émail est saillant, très adhérent à la brique; il brille d'un vif éclat et est d'une dureté comparable à celle de la porcelaine[2]. »

[1] Après avoir parlé d'un grand palais construit a Babylone, parlant d'un second, Ctésias dit : Ἕτερον δὲ ἐντὸς τούτου κυκλοτερῆ κατεσκεύασε, καθ' ὃν ἐν ὠμαῖς ἔτι ταῖς πλίνθοις διετετύπωτο θηρία παντοδαπὰ τῇ τῶν χρωμάτων φιλοτεχνίᾳ τὴν ἀλήθειαν ἀπομιμούμενα. *De Rebus Assyriorum*, 10, n° 4, édit., Didot, p. 23.

[2] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 253. « L'émail de Ninive, de médiocre qualité, ajoute-t-il, est loin de valoir celui de Babylone... L'émail de Ninive est plus tendre, se détache facilement de l'argile et semble plutôt une glaçure dont la cuisson n'a pas été poussée très loin. » On peut voir au même endroit divers détails sur la manière dont les Assyriens fabriquaient les briques émaillées. Le tome III, contenant les planches, reproduit plusieurs émaux avec leurs couleurs. Ils sont gravés aussi, mais en noir, dans Ch. de Linas, *Les Origines de l'orfèvrerie cloisonnée,* t. I, pl. III, et III *ter,* p. 63 et 78, où sont représentés des personnages divins et des animaux avec l'indication des parties émaillées. — M. Jacquemart, dans les *Merveilles de la céramique*, Ire partie, *Orient,* 2e édit., 1868, p. 169-170, décrit dans les termes suivants les briques émaillées de Babylone : « Les briques de Babylone, en terre d'un blanc jaunâtre tournant au rose, sont enduites d'une glaçure composée de silicate alcalin d'alumine, sans traces de plomb ni d'étain; l'argile n'est pas recouverte partout; réservée dans certains points, elle ajoute par sa couleur carnée à la variété des dessins où dominent le bleu turquoise des

Nous pouvons juger aujourd'hui en connaissance de cause du mérite de ces grands tableaux émaillés, sinon dans les originaux chaldéens, du moins dans les imitations qu'en avaient faites les Perses. Les archers et les lions provenant des fouilles de M. et de Mme Dieulafoy dans le palais royal à Suse, et maintenant exposés au Musée du Louvre[1], dont ils sont l'un des plus beaux ornements, justifient, par la vivacité des couleurs et par l'habileté des artistes, l'admiration de Ctésias et des Grecs.

Les rois de Babylone se servant de l'émail pour représenter les personnages et les scènes auxquels ils attachaient le plus d'importance et d'intérêt, on peut supposer avec beaucoup de vraisemblance que Dieu a voulu se manifester à son peuple captif, par l'intermédiaire de son prophète, sous ces couleurs éclatantes, qui frappaient l'imagination des Hébreux et charmaient leurs yeux ravis.

Ézéchiel ne nous décrit pas, il est vrai, les couleurs de l'image qui lui est montrée, mais l'étude des briques retrouvées dans les ruines des palais des bords de l'Euphrate et du Tigre nous permet de nous en rendre compte : « Dans les émaux, les deux couleurs dominantes sont le bleu et le

Égyptiens, un ton gris bleuté assez peu déterminé, mais plus foncé que la teinte céleste, un blanc plus ou moins pur, rehaussé de quelques points jaunâtres dus, sans doute, à une ocre ferrugineuse. Des rosaces, des palmettes, des oves, des dispositions symétriques se rapprochant de l'art grec, tel est le style général, non seulement des briques babyloniennes, mais encore des fragments céramiques recueillis en Phénicie, en Assyrie, en Arménie et jusque dans la Perse antique. Leur réunion avec des grains travaillés en émail et en verre, prouve à quel point d'avancement était arrivé, dans ces contrées, l'art des vitrifications. »

[1] Voir J. Dieulafoy, *A Suse, journal des fouilles*, 1884-1886, in-4°, Paris, 1888, p. 132, 161, 296-297; M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, in-4°, Paris, 1890-1892, p. 263-292, et les dix planches en couleurs reproduisant les émaux. Cf. *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 586-588; *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 552, p. 208-210.

jaune orange; le premier forme partout les fonds; le second détache les motifs, tels que personnages, animaux, arbres, vêtements, attributs. Le vert et le noir sont rares; le blanc ne sert qu'aux rosaces, grandes ou petites, et aux filets d'encadrement[1]. » On peut donc supposer que la figure divine a la couleur du succin ou de l'or, puisque telle est la couleur ordinaire des personnages dans les tableaux émaillés[2]. Il est digne de remarque que d'après Ézéchiel, le trône était en saphir ou lapis-lazuli[3], c'est-à-dire bleu : or le bleu forme toujours les fonds des émaux, comme nous venons de le voir[4].

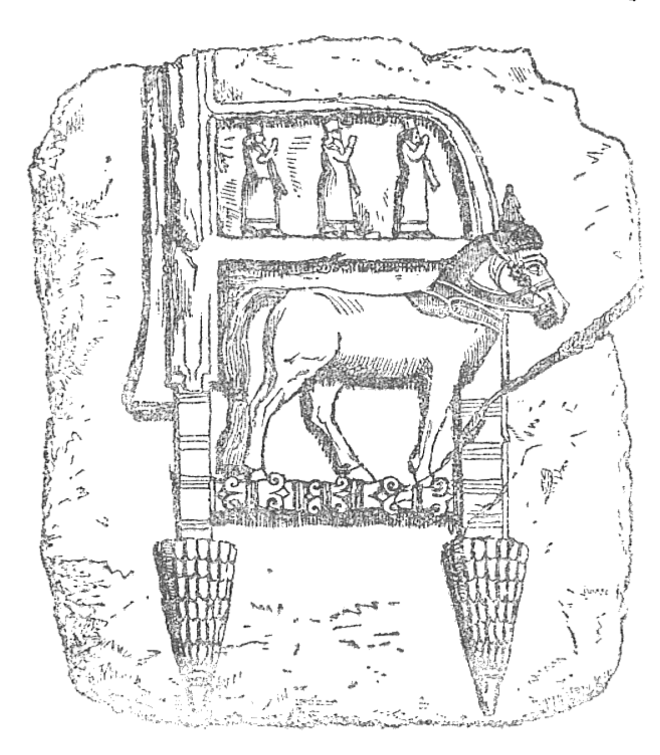
[1] Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 252. « Le rouge, que les Assyriens ne savaient peut-être pas employer au feu, ajoute-t-il, ne s'y voit jamais. Dans les fresques, les fonds sont généralement verts pour le sujet principal et jaunes pour les sujets accessoires. Le noir y est plus apparent, le rouge sombre se montre par plaques assez larges et les motifs sont blancs. Sur les bas-reliefs, on ne voit guère que deux teintes, le bleu et le rouge vermillon; parfois, mais rarement, quelques traits d'une couleur violette, peut-être la nuance dite *hyacinthe*, mentionnée dans les Livres Saints. »

[2] Voir les personnages sur brique émaillée du palais de Nimroud, presque entièrement peints en jaune, dans A. Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 55, et dans G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, pl. XIV, p. 704. Voir de même des planches chromolithographiées de V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 27-31, où les personnages, les animaux, un arbre même, sont en jaune sur fond bleu.

[3] Philostrate qui, dans sa *Vie d'Apollonius de Tyane*, I, 25, paraît décrire Babylone d'après des renseignements exacts, mentionne dans cette ville « un grand édifice en brique, recouvert de bronze qui avait un dôme représentant le firmament resplendissant d'or et de saphirs. » — Le palais d'Alcinoüs, décrit dans l'Odyssée, qui n'est qu'un palais assyrien, a le faîte de ses murs brillant de couleur bleue : Περὶ δὲ θριγκὸς κυάνοιο, *Odyss.*, VII, 87. Voir M. Collignon, *Manuel d'Archéologie grecque*, p. 34.

[4] Voir, note 2. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 305. Sur la nature des couleurs et en particulier du bleu, voici ce que dit M. Victor Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 251-252 : « Il nous serait assez difficile de dire quelle était la nature précise des couleurs as-

Le prophète ne nous dit pas quelle était la forme du siège divin. Ressemblait-il aux trônes assyro-chaldéens (Fig. 25)? L'analogie porterait à le penser.



25. — Trône de Sargon.

Les sièges à dossier ou trônes des rois ninivites, qui nous sont connus par les monuments, « s'appuient sur des pieds coniques. Des bras, partant de la paroi postérieure, descendent en courbe jusqu'en bas; ils ne sont pas évidés et forment la bordure de deux parois latérales. Ces parois se divisent chacune en deux parties ou compartiments. Le compartiment principal représente la figure d'un cheval ou de quelque

syriennes, seulement leur état de conservation, après tant de siècles, nous permet d'affirmer que toutes étaient minérales. Une trouvaille que nous avons faite vient confirmer cette opinion. Dans un des angles de la chambre 99 des Dépendances étaient deux blocs de couleurs, l'un rouge, l'autre bleu. Le bloc rouge, en quantité considérable, pesait une vingtaine de kilogrammes, le bleu à peu près un kilogramme. A ce moment, nous faisions reproduire sur le papier un des murs en briques émaillées, et nous pensâmes que, pour donner à ce travail la teinte la plus conforme à l'original, le mieux était d'employer le bleu assyrien provenant des fouilles. Mais pendant que le rouge dont nous n'avions pas besoin, se délayait bien, le bleu se montra complètement rebelle. Il était impossible de l'étendre en couche régulière et il laissait au fond du godet un dépôt vitreux. Nous supposâmes donc que, par son long séjour dans la terre, cette couleur avait perdu de ses qualités. Depuis elle a été analysée et l'on a reconnu

grand animal ; le compartiment supérieur et secondaire représente quelques figures d'hommes. La base inférieure de cette paroi est très ornée[1]. Cette disposition rappelle quelques traits de la description du trône de Salomon[2]. Ce trône avait des accoudoirs (ou des bras) de côté et d'autre du siège, et deux lions (un, sans doute, de chaque côté) étaient auprès des accoudoirs[3]. Cependant ces lions paraissent placés autrement que les animaux qui ornent le compartiment inférieur de l'accoudoir des sièges assyriens. Le trône de Sennachérib, dans le bas-relief relatif au siège de Lachis, offre

qu'elle se composait de verre pilé et colorié, uniquement destiné aux émailleurs, ne pouvant pas, par conséquent, servir au lavis. Il résulte également des analyses que le rouge était un oxyde de fer nommé *sanguine*, et le bleu, du *lapis-lazuli*, pulvérisé, et associé sans doute avec un corps gras, lorsqu'il était étendu sur les sculptures. Un bas-relief égyptien nous apprend que cette matière avait une grande valeur dans l'antiquité. On voit les percepteurs des tributs peser des parcelles de couleur bleue dans des balances délicates, ce qui indiquerait une assimilation aux objets précieux, tels que l'or et l'ivoire, tirés des peuples tributaires par les rois d'Égypte, à l'époque de leur domination au dehors. » La preuve que le lapis-lazuli était en effet considéré comme de grand prix nous est fournie par une lettre de Bournabouryas, roi de Kardounias ou Basse Chaldée, à Amenhotep IV, roi d'Égypte (XVIII[e] dynastie). Il annonce qu'il lui envoie trois *manéh* de lapis-lazuli, après avoir reçu de lui deux *manéh* d'or. W. Budge, *On cuneiform Despatches... and on the cuneiform Tablets of Tell el-Amarna*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, juin 1888, t. X, p. 563. Cette lettre fait partie de la correspondance assyrienne trouvée à Tell el-Amarna, dans la Haute Égypte, à la fin de 1887. Voir t. I, p. 197-199. Cf. Budge, *ibid.*, p. 559, les envois de lapis-lazuli par Tuschratta.

[1] Voir, Figure 25. Bas-relief de Khorsabad. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 301. Cf. le trône de Sennachérib, plus haut, Figure 2, p. 17, et plus loin, le trône de la femme d'Assurbanipal, Figure 30, p. 366. Dans notre Figure 2, le trône de Sennachérib est à une trop petite échelle pour qu'on puisse en saisir les détails.

[2] Voir notre t. III, p. 351.

[3] I (III) Reg., X, 19.

trois de ces compartiments de la paroi latérale ; dans chacun, les figures représentent des hommes, les bras levés, qui soutiennent, soit le compartiment supérieur, soit la bordure du compartiment ou le bras du siège. Le marchepied se compose d'une surface plane, reposant sur des pieds ornés à leur partie inférieure par une ou plusieurs barres transversales, et terminées en pattes de lion qui s'appuient sur des cônes renversés[1]. » Les matières des trônes assyriens étaient le bois et l'ivoire, comme dans le trône de Salomon, avec des ornements de bronze, d'or et de pierres précieuses[2]. On a recueilli dans le palais de Sennachérib des fragments de cristal de roche qui paraissent avoir fait partie de la décoration d'un siège royal[3].

D'après tout ce qu'on vient de voir, Dieu s'est révélé à son prophète en se servant, pour se manifester à lui, des spectacles auxquels on était habitué en Chaldée. Les traits de ressemblance entre la vision des chérubins et les monuments de Babylone sont trop nombreux et trop frappants pour qu'il soit possible de le contester. Mais il faut bien le remarquer aussi : quoique le prophète ait fait des emprunts à l'art ninivite, il ne l'a nullement copié. S'il est juste et même utile, pour l'intelligence de ses visions, de reconnaître les ressemblances, il faut éviter en même temps de les exagérer. Ce qui était sous les yeux des Hébreux déportés n'a été pour le voyant qu'une sorte de point de départ. Dieu a voulu que, comme tous les écrivains sacrés, il tirât ses couleurs, ses figures, ses métaphores, son *imagery*, comme s'expriment les Anglais, des objets qui l'entouraient et qui étaient bien con-

[1] H. L. Feer, *Les ruines de Ninive*, p. 205.

[2] G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 723-727, 729.

[3] G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 432. Ces fragments sont maintenant au British Museum.

nus de ses lecteurs, mais il lui a fait dominer sa matière. L'auteur sacré a agi au gré de Dieu; son imitation n'a pas été servile; par des combinaisons nouvelles et indépendantes, il a exprimé, au moyen de ses symboles, des réalités supérieures, des vérités sublimes qu'il appartient aux théologiens de nous exposer.

Cette indépendance du prophète est facile à constater. On retrouve la plupart des emblèmes qu'il nous présente disséminés çà et là sur les sculptures et les bas-reliefs assyriens, mais on ne les rencontre nulle part réunis en un seul sujet comme dans ses visions. Ainsi, nous voyons bien l'homme, le taureau, le lion et l'aigle employés partout comme symboles religieux; nous connaissons des taureaux et des lions ailés à face humaine, mais, comme nous l'avons observé, nous ne connaissons aucun monument qui réunisse les quatre caractères ensemble. Nous ne connaissons pas davantage des taureaux qui soient pourvus des mains d'homme et des quatre ailes qu'Ézéchiel donne à ses chérubins, quoiqu'il existe des personnages humains à quatre ailes et des lions ailés à mains humaines. Quant aux mouvements des animaux mystérieux, il est évident qu'ils appartiennent en propre à la vision prophétique.

L'inspiration des écrits d'Ézéchiel et le caractère surnaturel de sa vision n'ont donc rien à souffrir des rapprochements constatés entre ces symboles et les monuments chaldéens, non plus que le livre de Daniel n'a à souffrir des rapprochements du même genre que nous signalerons plus loin, ou bien le Pentateuque des points de contact existant entre certains détails qu'ils contiennent et les usages égyptiens. Quand Moïse racontait dans l'Exode et quand David chantait dans les Psaumes les faits dont ils avaient été les acteurs ou les héros, quoiqu'ils connussent par eux-mêmes les détails de leur récit, ils n'en étaient pas moins inspirés; quand le Seigneur se révélait à Ézéchiel sous des images et sous

des symboles que ce dernier avait sous les yeux, la révélation n'était pas moins réelle que lorsqu'il montrait à Jérémie des objets communs et fort connus, comme une branche d'amandier[1] ou un vase d'argile[2], pour lui faire connaître l'avenir; que lorsqu'il montrait de nouveau à l'apôtre saint Jean, dans l'Apocalypse, les animaux d'Ézéchiel; ou qu'enfin il faisait prédire les événements futurs à Ézéchiel lui-même, en lui ordonnant de tracer sur une brique, à la manière babylonienne, le plan de Jérusalem[3]. En révélant le plan du Tabernacle et de l'Arche d'alliance à Moïse, Dieu lui rappelait en partie ce qu'il avait vu dans les temples d'Égypte; en se manifestant à Ézéchiel sur les rives du Chobar, il se montrait à lui sous des formes analogues à celles qu'on voyait en Chaldée.

Les découvertes assyriologiques n'affaiblissent donc en aucune manière l'inspiration d'Ézéchiel et, sans rien enlever à ses visions de leur caractère surnaturel et divin, elles ont l'avantage de nous les faire mieux comprendre; elles éclaircissent des détails obscurs que saint Jérôme et les anciens commentateurs, faute de renseignements, renonçaient à expliquer. Enfin elles en confirment ainsi l'authenticité, et c'est là leur résultat le plus précieux.

Il est juste d'ailleurs de reconnaître que les progrès faits de la sorte dans l'interprétation des livres sacrés n'ont qu'une importance secondaire et que, si l'assyriologie a le mérite de dissiper des nuages et d'éclaircir des points dou-

[1] Jér., I, 11 (texte hébreu); Vulgate, *virgam vigilantem*.

[2] Jér., XVIII, 2-4.

[3] Ézéch., IV, 1. On a retrouvé des briques de Babylone, contemporaines d'Ézéchiel et de Daniel, sur lesquelles sont figurés des plans. Voir, par exemple, le plan d'un quartier de Babylone, que nous avons reproduit dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, no 1030, figure 101, p. 735. La tablette d'argile sur laquelle est tracé le plan est aujourd'hui au British Museum.

teux, là se bornent ses services. Le sens des prophéties reste le même; ce que les Pères et les anciens commentateurs ont écrit et enseigné reste toujours vrai; s'il y a quelques changements superficiels à introduire dans la manière dont on se représentait les animaux symboliques, rien n'est à modifier pour le fond et nous pouvons répéter aujourd'hui, avec la tradition catholique, que cette vision nous montre quelle est la gloire de Dieu et son souverain domaine sur toutes les créatures[1].

[1] On peut voir le résumé des explications des Pères et des docteurs sur le sens de cette vision dans Prado, *Comment. in Ezech.*, t. I, p. 44-45, ou dans Cornélius a Lapide. *In Ezech.*, édit. Vivès, p. 497-513.

CHAPITRE II.

PROPHÉTIES D'ÉZÉCHIEL CONTRE L'EGYPTE.

Les découvertes assyriologiques, qui éclaircissent à nos yeux la partie qu'on peut appeler plastique des prophéties d'Ézéchiel, confirment aussi quelques-unes de ses prédictions, sur lesquelles l'histoire était restée jusqu'ici à peu près muette. En voici un exemple en ce qui touche à l'Égypte.

Dieu, pour consoler son peuple, fit annoncer par ses prophètes, comme on l'a vu plus haut[1], le châtiment qu'il infligerait aux nations idolâtres qui avaient été les instruments de ses vengeances. Parmi ces nations, l'une de celles qui avait fait le plus de mal à Juda, en la berçant de folles espérances, c'était l'Égypte.

Du fond de sa captivité, Ézéchiel fit entendre contre elle des paroles menaçantes :

Fils de l'homme, tourne toi vers le pharaon, vers le roi d'Égypte,
Et prophétise contre lui et contre toute l'Égypte.
Parle et dis : Ainsi dit Adonaï Jéhovah ;
Je marche contre toi, pharaon, roi d'Égypte,
Grand dragon, couché au milieu de ses fleuves,
Qui a dit : Ce fleuve est à moi, c'est moi qui l'ai fait.
Je te metterai un crochet aux mâchoires[2],
J'attacherai à tes écailles les poissons de tes fleuves,

[1] Voir plus haut, p. 181.

[2] Voir la Figure 10, p. 96, représentant le traitement infligé par les rois de Ninive aux rois vaincus et montrant que les expressions d'Ézéchiel étaient appliquées à la lettre par ces rois barbares.

Je te ferai monter du milieu de tes fleuves...
Je te jetterai au désert, toi et tous les poissons de tes fleuves,
Sur la face des champs tu tomberas,
Tu ne seras plus relevé;
Aux bêtes de la terre et aux oiseaux du ciel je t'ai donné pour nourriture;
Et tous les habitants de l'Egypte sauront que je suis Jéhovah,
Parce qu'ils ont été pour la maison d'Israël un appui [fragile comme un] roseau.
Quand ils t'ont pris à la main, tu t'es rompu
Et tu leur as déchiré toute l'épaule,
Et quand ils se sont appuyés sur toi, tu t'es brisé
Et tu leur as disloqué les reins...
C'est pourquoi je viens contre toi et contre tes fleuves,
Et je réduirai la terre d'Égypte en désert et en solitude
Depuis la tour de Syène[1] et jusqu'aux frontières de l'Éthiopie[2].

Dans un autre oracle, qui complète celui qu'on vient de lire, Dieu révèle à Ézéchiel que c'est Nabuchodonosor qui exécutera ses vengeances contre l'Égypte :

Fils de l'homme, Nabuchodonosor, roi de Babylone,
A fait faire un grand travail à son armée devant Tyr;
Toutes les têtes sont devenues chauves, toutes les épaules sont blessées;
Et il n'a reçu de Tyr aucun salaire, ni lui ni son armée,
Pour le service qu'il a fait contre elle.
C'est pourquoi ainsi parle Adonaï Jéhovah :
Je donne à Nabuchodonosor, roi de Babylone, la terre d'Égypte,
Et il en emportera les richesses, il la dépouillera, il la pillera;
Ce sera le salaire de son armée.

[1] La version des Septante et la version arabe portent : « Depuis Magdol et Syène (arabe : Assouan) (Septante : et) jusqu'aux frontières de l'Éthiopie. » Le « et » des Septante est dans le texte hébreu et dans la paraphrase chaldaïque.

[2] Ézéch., XXIX, 2-10.

Comme solde, pour le service qu'il a fait,
Je lui donne la terre d'Égypte,
Parce qu'ils ont travaillé pour moi, dit Adonaï Jéhovah[1].

Josèphe nous assure, dans ses *Antiquités judaïques*[2], que la prophétie d'Ézéchiel contre l'Égypte fut littéralement accomplie et que non seulement Nabuchodonosor s'empara de ce pays, mais qu'il en fit mourir le roi et en institua un autre à sa place[3]. Mégasthène semble faire allusion à cette guerre quand il compare Nabuchodonosor à Hercule et raconte qu'il conquit la Libye et l'Ibérie[4].

La date de cet événement peut être fixée à l'aide même de la prophétie d'Ézéchiel. Elle eut lieu la 27e année de son exil[5], c'est-à-dire en 573 ou 572 avant J.-C. Nous savons, par Jérémie[6], que le pharaon qui régnait alors était Apriès ou Hophra, lequel mourut en 572 ou 571. D'après le récit de Josèphe, Nabuchodonosor doit donc avoir fait sa campagne contre l'Égypte entre 573 et 571.

Ces faits ont été souvent contestés ou même niés, jusqu'à nos jours, par un certain nombre de critiques, sous prétexte qu'Hérodote et Diodore n'en faisaient aucune mention et qu'ils racontaient au contraire qu'Apriès s'était emparé de la Palestine et de l'île de Cypre. La conquête de la Pales-

[1] Ézéch., XXIX, 18-20.

[2] Josèphe, *Antiq. jud.*, X, IX, 7. Cf. *Cont. Apion.*, I, 19, 20.

[3] M. A. Wiedemann, *Der Zug Nebucadnezar's gegen Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 5-6, dit qu'on peut prouver par les monuments l'exactitude de cette partie du récit de Josèphe. Cf. Jér., XLIV, 30.

[4] Mégasthène, *Indica*, Fragment 20, édit. Didot, *Historicorum Græcorum Fragmenta*, t. II, p. 416. Cf. Abydène, Fragments 8 et 9, *ibid.*, t. IV, p. 283.

[5] Ézéch., XXIX, 17.

[6] Jér., XLIV, 30. La Vulgate appelle Hophra, *Ephree*. Voir Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 401 et suiv. Il reproduit p. 409, un vase du Louvre portant le cartouche de ce roi.

tine ne serait pas autre que l'expédition avortée de ce roi en Asie, pour délivrer Jérusalem des Chaldéens. Quant à la prise de l'île de Cypre, si elle est historique, elle dut avoir lieu dans les premières années du règne de ce pharaon.

Les victoires de Nabuchodonosor en Égypte sont aujourd'hui attestées par l'épigraphie égyptienne et l'épigraphie chaldéenne, qui viennent certifier l'exactitude des écrivains hébreux et la vérité des prophéties.

Une statue naophore, représentant un grand personnage égyptien appelé Nes-Hor, nous apprend ce qui suit dans l'inscription qui y est jointe[1] : Nes-Hor était gouverneur des pays du sud et chargé de protéger cette partie du royaume contre les invasions des peuples voisins. Il réussit dans sa mission. Il résidait à Éléphantine et y vivait presque comme un roi, élevant des temples et faisant aux dieux les plus riches présents. Voici le passage qui se rapporte à la campagne de Nabuchodonosor :

« J'ai fait élever ma statue; par elle mon nom durera toujours; il ne périra pas dans le temple, parce que j'ai pris soin de la maison [des dieux], quand il a eu à souffrir des troupes étrangères des Amu [les Sémites], des peuples du nord, de ceux de l'Asie, les misérables... qui [ont fait du mal] dans leur pensée; car parcourir et ravager la Terre supérieure [la Haute Égypte] était dans leur pensée. La crainte *qu'ils avaient* de sa Majesté était petite. Ils exécutèrent les plans que leur cœur avaient conçus. Je ne les laissai point arriver jusqu'à Ta-Kens[2]; je les fis approcher du lieu

[1] Cette inscription a été publiée d'abord par le célèbre jésuite Kircher, *Obelisci ægyptiaci nuper inter Isæi romani rudera effossi interpretatio hieroglyphica*, in-f°, Rome, 1666, p. 127, puis par Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, 1841, t. II, pl. 246-248. M. Pierret en a traduit la partie principale, *Recueil d'inscriptions*, p. 21 et suiv. La traduction se trouve aussi dans les *Records of the past*, t. VI, p. 79-84.

[2] Contrée voisine de la première cataracte du Nil. Brugsch, *Geogra-*

où était sa Majesté; sa Majesté leur prépara une défaite[1]. »

Il résulte de cette inscription que sous le règne d'Apriès, des Asiatiques confédérés avec des peuples du nord de l'Égypte, attaquèrent l'Égypte, pénétrèrent jusque dans la Haute Égypte, assiégèrent Éléphantine et endommagèrent, dans cette ville, le temple de Khnoum, où Nes-Hor fit ensuite ériger sa statue. Ils ne réussirent pas à franchir la première cataracte; Apriès les força à rebrousser chemin, mais ils avaient accompli la prophétie d'Ézéchiel, ils étaient arrivés jusqu'à la limite qu'avait marquée le prophète : « ils avaient pillé, ravagé, dévasté le pays depuis la forteresse de Syène et jusqu'aux frontières de l'Éthiopie[2]. »

Deux cylindres babyloniens peuvent être considérés comme confirmant la campagne de Nabuchodonosor en Égypte contre Apriès. Ce sont les deux seuls cylindres de Babylone, connus jusqu'à présent, qui portent une inscription égyptienne; sur l'un et l'autre on lit le nom d'Apriès. Le premier représente un homme luttant contre un lion. A côté de lui, un autre homme à genoux adore le cartouche royal, portant le nom du roi Apriès, protégé de Phtah[3]. Le second nous montre un homme en adoration, suivi d'un singe. A côté de deux noms propres assyriens et du fragment d'un nom égyptien, on voit le cartouche du roi Apriès: (☉ 𓎝 𓄣)[4].

phische Inschriften, t. I, p. 150. La ville principale du district de Ta-Kens, aujourd'hui Kenûs, était Kens, dans l'île Konosso, près de Philæ.

[1] A. Wiedemann, *Der Zug Nebucadnezar's gegen Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 4.

[2] Ézéch., XXIX, 10.

[3] A. Wiedemann, *Nebucadnezar und Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 89.

[4] J. Ménant, *Notice sur quelques cylindres orientaux*, n° III, in-4°, p. 10-11.

Il est tout naturel de supposer que ces deux cylindres ont été exécutés, pendant la guerre entre la Babylonie et l'Égypte, par des prisonniers babyloniens. En tout cas, ils attestent les rapports qui ont existé entre ces deux pays du temps de Nabuchodonosor et d'Apriès [1].

Jérémie, dans ses prophéties, avait aussi annoncé la campagne de Nabuchodonosor contre l'Égypte et prédit que ce monarque dresserait son trône à l'endroit même où il rendait son oracle.

« Alors la parole de Jéhovah se fit entendre à Jérémie, à Taphnès, et il lui dit : Prends de grosses pierres dans ta main et cache-les, en présence des hommes de Juda, dans le mortier, dans la plate-forme en briques qui est à l'entrée de la maison du pharaon à Taphnès, et dis-leur : Ainsi parle Jéhovah Sabaoth, Dieu d'Israël : « Voici que j'enverrai » et que je prendrai Nabuchodonosor, roi de Babylone, mon » serviteur, et je placerai son trône sur ces pierres que j'ai » cachées, et il dressera au-dessus d'elles sa tente royale, et » il viendra et il frappera la terre d'Égypte; ceux qui doivent » mourir mourront; ceux qui doivent être captifs seront cap» tifs, et ceux qui doivent périr par l'épée seront frappés par » l'épée [2]. »

Un explorateur anglais, M. Flinders Petrie, croit avoir retrouvé, en 1886, le lieu même où fut élevé le trône de Nabuchodonosor à Tell Defennéh, l'ancienne Taphnès. Il y a là trois grands monceaux de ruines, séparés les uns des autres par une distance qui varie de un à trois ou quatre kilomètres. L'espace intermédiaire est couvert de débris de pierres et de poteries, avec des restes de fondations en briques. Ces pierres ou poteries, ainsi que ces fondations, marquent le site d'une ville antique et importante, dont les

[1] A. Wiedemann, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p. 89.

[2] Jér., XLIII, 8-11.

lignes des rues et les enceintes de deux ou trois grands édifices sont encore visibles.

A en juger par les apparences, deux des monceaux de ruines ne sont que des amas de décombres du type ordinaire; mais le troisième est entièrement composé d'un vaste amas de briques brûlées et noircies, reste d'un vaste édifice qui dominait au loin la plaine, comme un diminutif du Birs Nimroud, dont la vue frappe les yeux de tous ceux qui visitent le site antique de Babylone. En arrivant vers le soir en ce lieu, M. Petrie vit cet objet singulier s'élevant dans les airs et tout empourpré par les feux du soleil couchant, et il apprit des Arabes, non sans surprise, qu'on désignait ce Tell dans tout le pays sous le nom de : « El Kasr el-Bint el-Yahudî, » *le château de la fille du Juif*.

Ayant fouillé les ruines et en particulier le Kasr ou forteresse, qui en formait la partie principale, il constata que cet édifice avait été construit par Psammétique Ier, vers 666 ou 665 avant J.-C., et il trouva dans une des chambres un sceau de bronze d'Apriès. Mais sa découverte la plus intéressante fut celle qu'il raconte ainsi lui-même dans un extrait de son journal.

« En dehors des bâtiments du Kasr, je découvre, au moyen de tranchées répétées, une surface d'environ trente mètres de longueur sur dix-huit mètres de large, toute pavée en briques reposant sur le sable devant l'entrée de l'édifice, à l'angle oriental. La route faisait un coude entre les bâtiments et cette plate-forme. Cette plate-forme n'offre aucune trace de chambres et semble avoir été en plein air, afin de servir aux usages extérieurs, tels que chargement et arrangement d'objets divers, etc. C'est juste la place dont on a besoin pour la vie journalière et telle que se la ménagent les pauvres villageois eux-mêmes devant leurs maisons, où ils nivellent une couche de limon, après l'avoir battue, et l'entretiennent bien unie et bien propre. C'est une chose curieuse

combien exactement tout cela correspond à l'aire en briques qui était placée « à l'entrée de la maison du Pharaon à » Taphnès ; » ce serait là exactement la place où Nabuchodonosor aurait « dressé sa tente royale. » Les pluies ont détérioré cette aire et en ont dénudé la surface de sorte que, quoiqu'elle ait de soixante à quatre-vingt-dix centimètres de profondeur près du palais, elle est réduite en beaucoup d'endroits à quelques centimètres et a tout à fait disparu à l'angle nord ouest[1]. »

Or, le nom arabe pour une plate-forme de ce genre, c'est *balât* (en hébreu *mélet bam-malben*). La Vulgate a traduit la partie importante du passage de Jérémie en la paraphrasant, à cause de la difficulté qu'offraient au traducteur les mots hébreux : « Prends de grandes pierres dans ta main et cache-les dans la crypte qui est sous le mur de briques à la porte de la maison du pharaon à Taphnès. » Ce mur de briques, c'est une plate-forme en briques.

Reconnaître les pierres cachées alors par Jérémie est aujourd'hui une chose évidemment impossible. M. Petrie les a cherchées néanmoins avec diligence et il a fouillé partout le briquetage. Quelques pierres non taillées ont été trouvées au-dessous de la surface, mais rien ne prouve que ce soient celles du prophète. Quoi qu'il en soit, ce que l'on peut admettre sans invraisemblance, c'est l'identification du *balât* avec l'ouvrage en briques dont parle l'Écriture[2].

[1] Dans le *Times. Pharaoh's House in Tahpanhes*, 18 juin 1886.

[2] Fl. Petrie, *Tanis, Part II. Nebesheh (Am) and Defenneh Tahpanhes*), VII, 42, 45-48, in-4°, Londres, 1888, p. 47, 49-51. M. Petrie dit, p. 51 : « This platform or *mastaba* is therefore unmistakably the *brickwork or pavement which is at the entry of Pharao's House in Tahpanhes.* Here the ceremony described by Jeremiah took place before the chiefs of the fugitives assembled on the platform, and here Nebuchadrezzar *spread his royal pavilion.* The very nature of the site is precisely applicable to all the events. »

Les monuments babyloniens nous font connaître une autre campagne du vainqueur de Jérusalem contre l'Égypte et complètent ce que nous apprend l'inscription de Nes-Hor. Nabuchodonosor ne nous a guère laissé de documents historiques, il s'est borné à se vanter des édifices qu'il avait construits, comme nous l'avons vu[1]. Par bonheur, une tablette d'argile, écrite sur les deux faces, nous a conservé le souvenir de la campagne d'Égypte. Elle est aujourd'hui au Musée britannique. Elle a beaucoup souffert des ravages du temps, mais, malgré son état de mutilation, on peut y lire les lignes suivantes. Le roi, après avoir raconté que les dieux lui ont accordé la victoire, continue :

13.... La 37e année de Nabuchodonosor. roi de la terre [de Babylone]...
14... En Égypte [*Mi-ṣir*[2]] pour livrer bataille, j'[allai]...
1. [Ses troupes, Ama]su (Amasis), le roi d'Égypte, les rassembla, ..
2. [son armée] il fit marcher...
3..... les côtes de la mer...
4...... tribut du milieu de la terre d'Égypte [j'emportai]...
5. .. 15,000 (?) soldats (?), des chevaux et des chars...

Le reste manque ou est trop mutilé[3].

[1] Voir plus haut, p. 145-147.

[2] *Mi-ṣir* est la forme babylonienne de nom assyrien de l'Égypte, correspondant au מצרים, *Miṣraïm*, hébreu.

[3] A. Wiedemann, *Nebucadnezar und Aegypten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1878, p 87-88 ; E. Schrader, *Weitere Bemerkungen zu der Nebukadnezar-Inschrift*, dans la même revue, 1879, p. 46 ; Id., *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 363-364, Th. Pinches, *A new fragment of the history of Nebuchadnezar III*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882, p. 210-225 ; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 140-141.

La 37e année du règne de Nabuchodonosor est l'an 568 avant J.-C.[1]. Le pharaon dont il est ici parlé ne peut être qu'Amasis qui régna sur l'Égypte après avoir arraché le trône à Apriès[2].

Cette campagne contre Amasis est différente de la campagne précédente contre Apriès. Nabuchodonosor, après avoir été obligé de lever le siège de Tyr, avait vaincu Apriès et poussé jusqu'à Syène, mais parvenu aux cataractes il avait été obligé, comme nous l'avons vu, de battre en retraite. Trois ou quatre ans plus tard, il marcha de nouveau contre l'Égypte, vainquit Amasis et le rendit tributaire.

Cette dernière expédition est peut-être celle qu'Ézéchiel prophétisa avec de longs développements[3], dans un oracle postérieur à ceux que nous avons rapportés plus haut[4], mais les renseignements nous manquent pour en fournir la preuve. Il faut attendre de nouvelles découvertes en Chaldée, pour confirmer tous les détails donnés par le prophète.

[1] C'est 570, d'après M. Wiedemann; 568, d'après M. Schrader, qui place la première année de Nabuchodonosor à l'an 604, d'après le canon de Ptolémée. Voir notre t. i, p. 571.

[2] G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 512.

[3] Ézéch., xxx.

[4] Voir plus haut, p. 244-245.

LIVRE TROISIÈME.

DANIEL.

CHAPITRE PREMIER.

LA MISSION DE DANIEL ET LE LIVRE DE SES PROPHETIES

Ézéchiel vivait au milieu des captifs, mais Dieu voulut avoir aussi un de ses prophètes pour représentant, à la cour même de Babylone. Son but fut de manifester ainsi avec plus d'éclat sa grandeur aux yeux de son peuple, en faisant attester sa puissance par les rois qui régnèrent dans cette ville, pendant la durée de la captivité. Celui qu'il choisit pour remplir cette mission fut Daniel. Il le fit élever dans le palais de Nabuchodonosor, comme il avait fait élever Moïse dans celui de Ramsès II[1] : il voulut qu'il apprît toutes les sciences des Chaldéens et s'attirât ainsi, par ses connaissances, dans un pays où les savants étaient estimés et honorés, le respect et la considération. De plus, il fit de lui, comme de Joseph[2], l'interprète des songes surnaturels qu'il envoya au roi de Babylone et lui ménagea de la sorte l'accès aux plus hautes dignités de l'État. En un pays où, comme dans la vallée du Nil, les songes occupaient une grande

[1] Voir t. II, p. 283-287.

[2] Voir t. II, p. 58-87, 102-121.

place dans la vie, le Seigneur se servit des mêmes moyens pour arriver aux mêmes résultats.

Daniel n'opéra point cependant des miracles comme Moïse et il ne délivra pas personnellement son peuple de la captivité; il ne fut pas non plus esclave comme Joseph; il n'occupa point à la cour de Nabuchodonosor un rang aussi éminent que le fils de Jacob à celle des Hyksos; il ne sauva point la Chaldée des horreurs de la famine comme le premier ministre d'Apapi l'avait fait pour l'Égypte; en un mot, malgré des ressemblances que certains critiques ont exagérées pour attaquer plus à l'aise la véracité du livre de Daniel, il y a de grandes différences entre la biographie du captif de Babylone et celles de Joseph et de Moïse. Ces trois illustres personnages tiennent une place considérable, mais diverse, dans l'histoire des Hébreux. Joseph est chargé de préparer les voies à l'établissement temporaire de sa famille, en Égypte, afin qu'elle puisse y devenir un peuple, capable de conquérir la Terre Promise. Le rôle de Moïse est d'abord d'affranchir ses frères, quand ils sont devenus assez nombreux et assez forts pour s'emparer de la terre de Chanaan; c'est, en second lieu, de leur donner la loi au mont Sinaï. La mission de Daniel est tout autre : il doit, comme Ézéchiel, conserver intact le dogme du monothéisme, au milieu des dangers que lui fait courir le mélange des adorateurs du Dieu unique avec les païens[1]; il doit, de plus, montrer que la loi est obligatoire dans toutes ses prescriptions, même hors de la Palestine, parce que la conservation de la vraie religion est étroitement attachée à cette loi jusqu'à la venue du Messie; il doit enfin consoler son peuple châtié et humilié, en faisant briller à ses yeux les espérances messianiques.

Ce triple but de la mission du quatrième des grands prophètes ressort clairement du livre qui porte son nom.

[1] Voir plus haut, p. 169.

Le recueil de ses actions et de ses oracles a une physionomie particulière ; sous plusieurs rapports, il ne ressemble à aucun autre livre de l'Ancien Testament. Par son contenu, il est tout à la fois historique et prophétique[1] ; par sa forme, il inaugure un genre nouveau, auquel on donne aujourd'hui le nom de littérature apocalyptique : par sa langue, il se distingue de tous les écrivains qui l'ont précédé : vivant au milieu d'un peuple qui parle le chaldéen, Daniel écrit une partie de son livre en hébreu et l'autre partie en chaldéen ou, pour parler plus exactement, en araméen[2], c'est-à-dire dans la langue qu'on parlait dans le pays d'Aram ou Syrie[3]

[1] Le livre d'aucun autre prophète ne renferme ainsi une partie historique, distincte de la partie prophétique. La plupart contiennent des détails historiques, mais ils sont donnés en passant, pour l'intelligence de la prophétie. Isaïe seul renferme quatre chapitres historiques, XXXVI-XXXIX, encore ne sont-ils placés dans le recueil de ses oracles que parce que les événements qui y sont racontés ont été l'occasion de prophéties particulières contre Sennachérib, XXXVII, 6-7, 21-35; en faveur d'Ézéchias malade, XXXVIII, 5-8 ; au sujet de l'ambassade de Mérodach-Baladan, XXXIX, 5-7. — Le chapitre LII de Jérémie est aussi historique, et a pour objet de montrer l'accomplissement des prophéties qu'avait faites le prophète.

[2] Daniel emploie le mot *araméen* dans le texte original, mais on a pris l'habitude de se servir du mot *chaldéen*, parce que c'est en Chaldée que les Juifs commencèrent à parler ce dialecte. Les Babyloniens parlaient-ils aussi araméen? Nous ne le savons pas. Leurs inscriptions sont en babylonien, non en araméen. Les Juifs pouvaient très bien parler un langage différent de celui de leurs vainqueurs. A Paris, les Allemands et les Italiens groupés entre eux continuent à parler allemand et italien. Les Araméens ayant été déportés en grand nombre à Babylone et leur langue ayant la plus grande affinité avec l'hébreu, l'hébreu des Juifs se confondit bientôt avec l'araméen.

[3] Cette particularité, qui a tant surpris les commentateurs et dont les rationalistes abusent si communément, peut néanmoins servir à fixer la date du livre. Le mélange des deux langues prouve qu'il a été écrit au temps de Daniel, car c'est le seul moment de l'histoire où les Juifs aient parlé couramment les deux langues. Un faussaire aurait certainement écrit en une seule langue. — L'usage de l'araméen se constate déjà en Assyrie, avant la destruction de Ninive. M. Layard a trouvé à Nimroud (voir sa

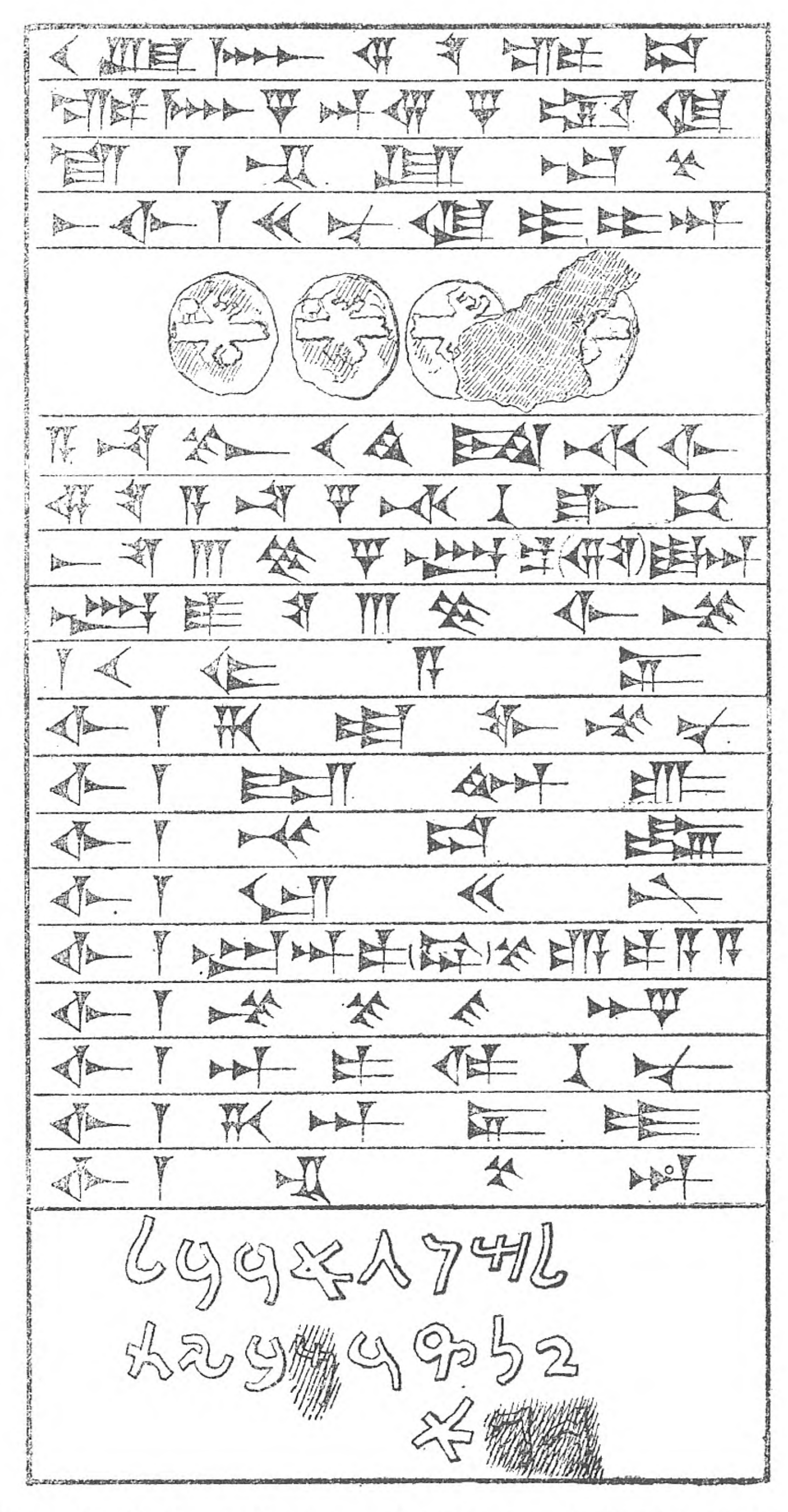
et dont les captifs syriens, emmenés par leurs vainqueurs à Babylóne, continuaient à se servir en Chaldée[1].

Nineveh and its Remains, t. I, p. 128, et *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. 96) seize lions qui servaient de poids. On y lit, avec le nom de Sennachérib, des inscriptions cunéiformes et araméennes. — La déportation d'un nombre considérable d'Araméens en Assyrie et en Chaldée y rendit leur langue, qui avait d'ailleurs les plus grandes affinités avec la langue assyrienne, d'un usage courant, et la supériorité de l'alphabet araméen, sur l'écriture syllabique si compliquée en caractères cunéiformes, dut contribuer à rendre l'écriture araméenne plus populaire et d'un usage plus fréquent. Voir *Journal asiatique*, 1888, t. XII, p. 123-124, 124-125. On la trouve sur des vases de terre et sur des intailles, ainsi que dans les signatures des contrats. Voir *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 70 (dix-sept contrats avec signature en écriture phénicienne) ; t. III, pl. 46 (dix contrats également avec écriture phénicienne ; nous reproduisons ici le nº 8, Figure 26). Cf. H. Rawlinson, *Bilingual Tablets, cuneiform and phœnician*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1865, p. 187-228, explication des dix-sept contrats susdits ; p. 228-246, explication d'autres monuments bilingues, assyriens et phéniciens. — Les rois de Perse archéménides se servirent de l'araméen comme langue officielle dans leurs rapports avec les pays occidentaux non helléniques. Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, t. II, p. 455; *Origines de l'histoire*, t. III, p. 360-361 ; Th. Nöldeke, *Die semitischen Sprachen*, in-8º, Leipzig, 1887, p. 28-29. — Sur l'araméen de Daniel, voir les remarques importantes de M. Duval, dans la *Revue des études juives*, 1884, p. 57-63 ; cf. *Journal asiatique*, juillet 1884, p. 72-73. — La stèle de Teima, apportée à Paris en 1885, et qui est araméenne, du VIe ou Ve siècle avant J.-C., montre que l'araméen était alors « le grand véhicule des idées dans le monde sémitique, » comme s'exprime M. de Vogüé, dans le *Journal officiel*, 12 juillet 1885, p. 3638.

[1] Voir, Figure 26, un contrat assyrien avec des signatures en écriture araméenne. Cf. la note ci-dessus. Voici la traduction de ce contrat :

1. Dix *darag-mana* (drachmes) d'argent de première qualité,
2. (au titre) d'Istar de Ninive,
3. (sont la créance) de Bel-lubalat,
4. sur Man-nu-ki-Arba-ilu.

   Place du sceau.
5. (Somme qu')il a empruntée
6. L'argent rapportera le quadruple.
7. Le troisième jour du mois d'Airu (iyar) il rendra l'argent.
8. (Fait) au mois de sébat, le troisième jour, (étant) éponyme
9. Bin-lit-ani (Bin-takkil-ani).



26. — Contrat assyrien avec signatures en écriture araméenne.

Le livre de Daniel appartient donc à la fois à la catégorie des livres historiques et à celle des livres prophétiques de l'Ancien Testament, et c'est sans doute à cause de ce mélange, comme aussi des chapitres araméens qu'il renferme, que la Bible hébraïque le range parmi les hagiographes et non parmi les prophètes[1].

Six chapitres sont consacrés à l'histoire ; six chapitres également, aux prophéties[2]. Il n'existe aucun lien nécessaire, non seulement entre les deux parties, mais même entre les divers chapitres qui les composent, quoique l'unité d'auteur et de composition soit certaine et incontestable.

Les six premiers chapitres ne racontent pas d'une manière suivie la vie de Daniel : ce sont six épisodes détachés, choi-

10. Témoin Ḫa-at-pi-mu-nu.
11. Témoin Ra-'-u.
12. Témoin Zir-yukin (du-in).
13. Témoin Nirgal-sar-usur.
14. Témoin Zikar-Nabu, homme *se-rip-pa-ai*.
15. Témoin Mu-se-zib-Assur.
16. Témoin Nabu-salim-su-nu
17. Témoin Ḫa-an-ni-i.
18. Témoin Bel-sad-ilu.

Suit, en caractères phéniciens, la mention suivante, en partie effacée : לכונג ארבל··XX···לקבם בית ...כא. Les deux premiers mots sont le nom de l'emprunteur Mannuki-Arbaïl. — J. Oppert et J. Ménant, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, in-8°, Paris, 1877, p. 226-228.

[1] La Synagogue paraît d'ailleurs avoir placé primitivement le livre de Daniel dans la série des prophètes ; elle l'a toujours considéré comme inspiré et en a attribué la rédaction à Daniel lui-même. Voir L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, 1881, p. 73-74, 90.

[2] Les six premiers chapitres forment la première partie, les six derniers la seconde, dans le texte hébreu. Les Septante et la Vulgate renferment, de plus, deux chapitres complémentaires : l'histoire de Susanne et celles de Bel et du dragon, XIII, XIV. Ces deux chapitres se rapportent à la partie historique du livre et contiennent des faits exacts et certains ; mais, selon l'opinion la plus probable, ils ne sont pas, comme l'a remarqué Cornélius a Lapide, du même auteur que le livre proprement dit de Daniel.

sis dans un but déterminé ; ils rappellent le livre des Juges, qui n'est pas non plus l'histoire d'une époque, mais simplement une collection de faits isolés[1] ; celui qui a peint les portraits d'Othoniel, de Débora, de Gédéon, de Jephté, de Samson, a voulu montrer comment Dieu récompensait son peuple de sa fidélité et le punissait de ses infidélités; l'auteur du livre de Daniel s'est proposé de prouver par les faits que le Dieu d'Israël est le seul vrai Dieu et qu'il n'abandonne jamais ceux qui sont fidèles à pratiquer sa loi. De même que dans le livre des Juges nous retrouvons toujours la formule : « Israël fit le mal devant le Seigneur et il fut réduit en servitude; Israël implora le Seigneur et il lui suscita un Sauveur[2]; » de même, dans le livre de Daniel, nous rencontrons à la fin de chaque épisode cette conclusion, exprimée en termes différents, selon les personnes et les circonstances, mais toujours identique quant au sens : « Le Dieu de Daniel est le Dieu vivant, le Dieu du ciel, le Dieu Très-Haut[3]. » Nous voyons aussi constamment le Seigneur protéger d'une manière particulière et même au moyen des plus grands miracles ceux qui sont fidèles à sa loi[4], tandis qu'il châtie sévèrement ceux qui profanent les choses saintes[5].

Tous les épisodes racontés par Daniel, quoiqu'ils soient sans lien apparent, sont donc réellement reliés entre eux par une pensée commune, qui a présidé à leur choix et à leur arrangement[6].

[1] Voir t. III, p. 32.

[2] Jud., II, 11; III, 9, etc. Cf. t. I, p. 32, et *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, no 447, p. 55.

[3] Dan., II, 47; III, 32 (Vulgate, 99); IV, 34; V, 18, 21, 23; VI, 26-27. Voir aussi (Vulgate) III, 45; XIV, 30-40.

[4] Dan., I, 8-17; III, 17-18; 92-95 (Vulgate); VI, 10-11, 20-22; Vulgate, XIV, 29-40.

[5] Dan., V, 3, 23-24, 30.

[6] La liaison des épisodes entre eux est aussi marquée par les détails donnés dans quelques-uns pour préparer les épisodes suivants. Ainsi Da-

Il en est de même des prophéties de la seconde partie. Elles ont également pour but de faire ressortir la grandeur du Dieu d'Israël en montrant qu'aucun secret de l'avenir ne lui est caché, et en annonçant les grandes choses qu'il se propose de faire exécuter par le Messie en faveur de son peuple. Daniel console par là ses frères, en même temps qu'il les instruit et les fortifie dans leur foi.

Quoique les six derniers chapitres diffèrent ainsi, par leur caractère, des six premiers, ils leur sont cependant unis comme les membres distincts d'un même corps. Ils ne sont eux-mêmes que le développement d'une seule prophétie, celle des quatre grands empires, et cette prophétie des quatre grands empires se rencontre déjà dans la première partie, au chapitre II, qui nous explique le songe prophétique envoyé par le Seigneur à Nabuchodonosor : le grand roi, comme nous le raconterons plus loin, voit une statue composée de métaux divers, figure des rois et des peuples qui doivent posséder successivement sur la terre la domination suprême, jusqu'à l'avènement du Messie. Les six derniers chapitres du texte original ne font pas autre chose que nous présenter la même prophétie, sous d'autres images et avec de nouveaux détails, dans des tableaux d'ensemble ou dans des tableaux particuliers[1].

niel, I, 2, nous apprend que Nabuchodonosor avait enlevé les vases du Temple de Jérusalem que devait plus tard profaner Baltasar, Dan., V, 3, 23 ; le chapitre I nous fait connaître les compagnons de Daniel qui sont les héros du chapitre III ; le chapitre V, 21, rappelle le récit du chapitre IV ; le chapitre I, 17, annonce le don des visions et de l'interprétation des songes qui est conféré à Daniel et dont il fait usage, II, 19 ; IV ; VII-XII ; etc.

[1] Les six chapitres de la seconde partie de Daniel renferment quatre prophéties ou visions. La première, VII, a pour objet les quatre grands empires comme le songe de Nabuchodonosor, raconté au ch. II, mais ils sont figurés ici par des animaux, non par les parties diverses de la statue. La seconde vision, VIII, développe deux parties de la première, celles qui concernent l'empire médo-perse et l'empire gréco-macédonien. La troi-

La différence de langue qui se remarque dans la première partie de Daniel se remarque aussi dans la seconde : le chapitre VII, par lequel celle-ci commence, est écrit en chaldéen ou araméen comme les cinq chapitres qui la précèdent. L'unité de plan et de composition du livre est donc incontestable, malgré ce qu'offre de disparate le langage, et malgré l'absence de liaison et de transition formelle entre les divers chapitres ; et quoique Daniel soit nommé à la troisième personne dans la première partie et qu'il se mette lui-même en scène dans la seconde[1].

Ainsi les deux sections du livre de Daniel, bien que l'une soit exclusivement historique et l'autre exclusivement prophétique, ne sont que deux parties d'un même tout, animées du même esprit et tendant à la même fin. Dans l'une et dans l'autre, Daniel remplit la mission qu'il a reçue de Dieu :

sième, IX, développe la prophétie messianique, faite d'une manière sommaire dans les ch. II et VII. Enfin la quatrième, X-XII, développe longuement la partie de la première et de la seconde qui se rapporte à l'empire gréco-macédonien. Nous reviendrons plus loin, au ch. XIII, sur ces visions.

[1] « Vous pouvez diviser ce livre, dit Zündell, *Kritische Untersuchungen über die Abfassung des B. Daniel*, in-8°, Bâle, 1861, p. 40-41, vous ne pouvez pas le mettre en pièces. Essayez de le morceler d'après la langue ; vous ne le pouvez pas, car la partie chaldaïque, III, 49 ; III, 12, 16, 23, 30, fait clairement allusion à la partie hébraïque, I ; il y a aussi une liaison essentielle entre l'hébreu VIII-XI, et le chaldéen VII ; le temps est indiqué d'une manière semblable, VII, 1, et VIII, 1. — Si vous tentez de le partager d'après le contenu, d'un côté, l'histoire, I-VI, de l'autre, les visions, VII-XII, vous vous heurtez à des obstacles semblables. Le ch. I est en effet visiblement, d'après son contenu, une introduction à la partie historique, II-VI ; par la langue et par le style, il se rattache aux visions, VIII-XII ; en se servant de l'hébreu, il unit la première partie à la seconde, de même que le ch. VII, écrit en chaldéen, unit la seconde à la première. » On peut voir d'autres points de contact entre les deux parties du livre de Daniel signalées dans de Wette, *Lehrbuch der Einleitung in alte Testament*, 4e édit., 1833, § 256, p. 322 ; Frd. Keil, *Lehrbuch der Einleitung in alte Testament*, 2e édit., 1859, § 134, p. 396 ; Th. H. Horne, *Introduction*, 3e édit., 4 in-8°, Londres, 1822, t. IV, p. 200-208.

celle de préserver le monothéisme des écueils contre lesquels il pourrait se briser dans la captivité et d'entretenir dans le cœur de son peuple la foi au Messie et à un avenir meilleur.

Pour mieux atteindre ce but, le Seigneur révèle ses oracles à son prophète sous une forme nouvelle, en rapport avec le pays au milieu duquel vit maintenant Israël, sous cette forme qu'on a appelée apocalyptique, parce qu'on la retrouve dans le livre célèbre de saint Jean qui porte le nom d'Apocalypse.

Elle consiste à annoncer l'avenir et surtout les derniers jours au moyen de symboles et d'emblèmes, à figurer, par exemple, les quatre grands empires, comme dans le songe de Nabuchodonosor, par l'or, l'argent, l'airain, le fer et l'argile qui composent la statue. Cette manière d'annoncer l'avenir n'est pas exclusivement propre à Daniel. On la rencontre, non seulement dans Ézéchiel, qui vivait comme lui en captivité, mais aussi chez les prophètes qui ont écrit en Palestine, comme Jérémie[1]. Cependant ce qui n'est pour ainsi dire que l'exception chez les autres devient comme la règle dans Daniel; la forme apocalyptique domine dans ses prophéties et y tient presque toute la place. Nous avons déjà vu[2] pourquoi Dieu avait jugé à propos de se servir d'un nouveau langage et d'employer des images nouvelles, dans le pays où Juda avait été transporté : dans sa bonté, il s'accommode aux temps et aux lieux pour se mettre, si l'on peut ainsi dire, à la portée de tous ses enfants.

Pendant cette période de crise de la captivité, il fait de nouveaux prodiges et multiplie les miracles, comme il l'avait fait autrefois à l'époque de la sortie d'Égypte : en faveur des Hébreux les plus en vue à Babylone, à cause du rang

[1] Jér., XIII; etc.

[2] Voir plus haut, p. 179-180.

qu'ils ont à la cour, il éteint les ardeurs des flammes de la fournaise et ferme la gueule des lions, parce qu'ils ont été fidèles observateurs de sa loi; pour montrer sa puissance souveraine, il envoie à Nabuchodonosor des songes prophétiques; il écrit sur les murs du palais de Baltasar des paroles mystérieuses, et il donne à Daniel l'intelligence de ces paroles, comme la science de l'interprétation des songes; enfin il prodigue en quelque sorte, à cette époque, les prophètes et les prophéties[1].

Certes, l'intervention surnaturelle de la Providence dans les événements de ce monde et, en particulier, dans l'histoire du peuple de Dieu, n'a jamais été plus justifiée, et plus facile à comprendre et à expliquer qu'à ce moment critique. Cependant les rationalistes contemporains ne peuvent se résoudre à accepter un livre où on lit tant de miracles et tant de prophéties; c'est, à leurs yeux, une preuve incontestable de la fausseté et de l'inexactitude de ce qu'il raconte. Aussi l'attaquent-ils avec une violence et un acharnement inouïs et se vantent-ils d'en avoir fini avec cette œuvre apocalyptique qui, si elle est authentique, ruine tout leur système, puisqu'elle établit l'existence du surnaturel[2].

[1] Voir plus haut, p. 174-175.

[2] Porphyre est le premier qui ait contesté l'authenticité de Daniel au IIIe siècle. Voir *Les livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 172-176. Porphyre s'appuie sur ce que, d'après lui, le livre contient une description historique fidèle des événements jusqu'à une certaine époque, après laquelle il cesse subitement d'être exact. Depuis cet écrivain jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, personne n'avait mis en doute cette authenticité. Bertholdt, en 1806, commença à attaquer le quatrième grand prophète au nom de la critique, et à partir de ce moment, on ne compte plus ses ennemis. Voici l'énumération des principaux adversaires de l'authenticité de Daniel : Bertholdt, *Daniel aus dem Hebräisch-Aramäischen neu übersetzt und erklärt*, Erlangen, 1806-1808; Id., *Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Bücher*

On peut se rendre compte de ce qu'ils disent par ce qu'écrit l'un d'entre eux, M. Nöldeke, qui les résume tous : « Le prophétisme était mort depuis des siècles, et le peuple juif était bien convaincu qu'il ne renaîtrait jamais[1]. Tout à coup, on vit apparaître de nouveau une suite d'écrits qui se rattachent aux livres des prophètes, tout entiers tournés vers l'avenir, et pleins d'ardentes aspirations vers le jour du jugement. Ce désir s'était exalté jusqu'à l'attente précise de la venue tout à fait rapprochée du grand jour. Les auteurs n'avaient nécessairement d'autre vœu que celui de préparer leurs coreligionnaires à cette catastrophe. Pour que tous soient bien convaincus, comme ils le sont eux-mêmes d'ailleurs, que le jour du jugement est imminent, ils se couvrent de l'autorité d'anciens hommes de Dieu à qui ils attribuent leurs livres. Ces hommes doivent avoir prédit l'avenir, et nous trouvons ainsi chez eux des descriptions étendues du passé, sous forme de prophéties de l'avenir. Nous découvririons toujours avec facilité le point de vue réel des auteurs, — car naturellement la description du passé ne

des Alten und Neuen Testaments, Erlangen, 1812-1819, t. IV, p. 1505 et suiv. ; Bleek, dans la *Theologische Zeitschrift* de Schleiermacher, de Wette et Lücke, 1822, t. III, p. 171-294 ; Id., *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1860, p. 45-101 ; de Wette, dans Ersch et Grüber, *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, Th. 23, Leipzig, 1832 : Id., *Lehrbuch der historich-kritschen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments* (7e édit., Berlin, 1852) ; Lengerke, *Das Buch Daniel verdeutscht und ausgelegt*, Kœnigsberg, 1835 ; cf. *Theologische Studien und Kritiken*, 1837, p. 923-934 ; Ewald, *Die Propheten des Alten Bundes*, 2 in-8°, Stuttgart, 1841 (2e édit., Gœttingue, 1867) ; Hitzig, *Das Buch Daniel*, Leipzig, 1850 ; Lücke, *Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes*, 2e édit., Bonn, 1852 ; Baxmann, *Ueber das Buch Daniel*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1863, p. 452-532 ; Graf, *Daniel*, dans Schenkel's *Bibel-Lexicon*, 1869, t. I, p. 568-574.

[1] « Cf. Psaume LXXIV, 9 ; I Makkabées, IV, 46 ; IX, 27 ; XIV, 41. »

peut être exacte que dans le passé[1], — si la plupart du temps ils ne nous avaient pas rendu la tâche extraordinairement difficile par un déplorable jeu de cache-cache, en dissimulant leurs pensées dans des nombres et des symboles de toute sorte. Il y a des apocalypses qui, sans valeur par elles-mêmes, n'excitent l'intérêt que par les énigmes que le chercheur doit résoudre pour trouver leur origine. Dans cette symbolique et en d'autres points encore, la littérature apocalyptique a des modèles dans le reste de la littérature hébraïque, notamment dans les prophètes Ézéchiel et Zacharie. Ézéchiel a le premier décrit l'avenir dans une série systématiquement ordonnée de nombres et d'images.

» On trouve dans ces écrits un mélange on ne peut plus singulier de violentes passions, d'aspirations brûlantes vers le salut, avec un profond sentiment d'horreur pour la corruption présente, enfin des fantaisies et des imaginations poétiques, avec une réflexion froide et calculée. En dehors des parties apocalyptiques, ces livres renferment encore le plus souvent des récits et des exhortations.

» On n'a fait entrer dans l'Ancien Testament qu'un seul livre de cette espèce, le plus ancien et le meilleur de tous, le livre de Daniel. Le jugement qu'on porte sur ce livre a été établi par la critique moderne avec plus de sûreté que pour la plupart des autres. A l'exception de quelques ardents apologistes, tous les hommes de science sont depuis longtemps d'accord sur tous les points essentiels concernant le livre de Daniel[2]. »

[1] Remarquer cet aveu sans artifice, qui est tout le *Credo* du rationalisme et la véritable raison de la négation du surnaturel : *naturellement*, une prophétie ne peut être exacte qu'autant qu'elle est faite après coup. On la rejette donc *a priori*.

[2] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*. Traduit de l'allemand par MM. Hartwig Derenbourg et Jules Soury, in-12, Paris. 1873, p. 317-318.

Les points essentiels sur lesquels se sont mis d'accord les rationalistes, c'est que le livre de Daniel est postérieur de quatre siècles à l'époque de Nabuchodonosor et date du temps des Machabées : « Les persécutions terribles d'Antiochus Épiphane suscitèrent un esprit hardi qui éveilla en lui-même et dans ses coreligionnaires une ardeur généreuse. Le ferme espoir que les anciennes prophéties devaient être accomplies, l'idée, généralement humaine et spécialement israélite, que le secours de Dieu est surtout proche quand l'infortune est à son comble, l'enflammèrent et lui firent jeter sur l'avenir des regards prophétiques, à la manière des antiques voyants d'Israël. Toutefois, la vieille inspiration prophétique passant pour morte depuis longtemps, s'il avait parlé en son propre nom, il n'aurait pu compter sur cette foi profonde que réclame le prophète pour ses prédictions. Aussi se dissimula-t-il sous le nom d'un saint de l'antiquité. Pour faire pleinement naître la foi et la confiance, il décrit le passé comme un avenir éloigné, soit par des images et des allusions transparentes, soit tout à fait ouvertement...

» L'auteur ne voulant point écrire une histoire, peu lui importe de blesser la vraisemblance historique et naturelle. Plus ses récits sont merveilleux, plus il peut espérer de l'impression qu'ils produiront sur des lecteurs pleins de foi au surnaturel. . C'est son temps que l'auteur a partout en vue, Néboucadnézar [Nabuchodonosor], qui ordonne d'adorer son image sous peine de mort, Belsazar [Baltasar], qui emploie les vases sacrés dans ses orgies, sont pour lui autant de types des tyrans séleucides, de même que la corne criminelle dans les visions apocalyptiques. Daniel et ses trois amis représentent les martyrs de son temps. Quant au dénoûment heureux de ces différentes scènes, la justice poétique le lui imposait : les tyrans eux-mêmes sont convaincus de la toute-puissance de Dieu, et, avant de mourir, Épiphane

est amené, par la foi du peuple juif, au repentir et à l'adoration du vrai Dieu[1]. »

M. Nöldeke oublie de nous dire quel rapport l'éducation de Daniel et de ses compagnons à la cour de Nabuchodonosor peut avoir avec l'époque des Machabées. Il ne nous explique pas davantage la signification du second songe de Nabuchodonosor et de sa folie. Il ne prend pas garde enfin que l'auteur de Daniel, au lieu de s'élever avec vigueur contre les rois de Babylone, qui représentent, nous assure-t-on, l'odieux Antiochus Épiphane, en parle presque toujours avec une sorte de bienveillance[2]. Ce sont là cependant des faits importants qu'on n'a pas le droit de négliger[3].

L'idée de placer à la cour du roi, qui est la figure des Séleucides, le héros du livre, aurait été vraiment étrange de la part de l'écrivain machabéen qui aurait imaginé cette fiction.

Le véritable tort du quatrième grand prophète, c'est de raconter des miracles et d'avoir écrit des prophéties. « Le livre de Daniel n'est pas authentique, dit encore M. Nöldeke... Et d'abord, la plupart des faits racontés dans le livre tiennent de la fable et n'ont pu s'accomplir. Qu'on songe seulement aux trois jeunes hommes délivrés du feu

1 Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. Derenbourg et Soury, p. 333-335.

2 Cf. Dan., II, 46, 49; IV, 16, etc.

3 Il importe d'autant plus de le remarquer que la tactique ordinaire des rationalistes consiste à passer sous silence les faits et les détails qui sont contraires à leurs théories contre le surnaturel et qu'ils sont incapables d'expliquer d'après leurs principes. C'est évidemment violer les règles de la véritable critique, quoi qu'ils se vantent toujours de parler en son nom, mais telle est néanmoins leur manière de faire. Ils induisent ainsi leurs lecteurs en erreur, en ne leur montrant que ce qui est favorable à leur cause. Ceux qui les croient sur parole, étant incapables de juger par eux-mêmes et ignorant ce qu'ils cachent ou omettent, sont ainsi séduits et trompés par ce faux exposé.

et aux autres merveilles aussi extravagantes, la folie de Néboucadnézar durant sept ans, sa vie au milieu des bêtes, en compagnie desquelles il broute l'herbe des champs, sa façon étrange de faire part de son destin à tous ses sujets, la défense absurde en vertu de laquelle nul ne doit dans l'empire, pendant un mois entier, demander quoi que ce soit, sinon au roi, etc.[1]. »

Nous avons déjà rencontré de nombreux miracles sur notre route, en suivant l'histoire de l'Ancien Testament. L'égyptologie et l'assyriologie nous ont plusieurs fois servi à établir l'authenticité et la véracité des écrits dans lesquels ils sont contenus. L'épigraphie assyrienne va nous fournir, pour défendre le livre de Daniel, des armes encore plus nombreuses que pour les autres parties de la Bible. Ces faits, que nous venons de voir traités de fables, sont peints dans Daniel avec une couleur chaldéenne si caractérisée qu'il est impossible à l'assyriologue, non imbu de préjugés rationalistes, de méconnaître leur date et leur lieu d'origine, c'est-à-dire Babylone et l'époque de Nabuchodonosor et des dernières années de l'empire de Chaldée. C'est ainsi que l'étude des documents cunéiformes a amené François Lenormant à défendre l'authenticité des récits contenus dans les six premiers chapitres de Daniel[2].

« Je dois avouer, dit-il, qu'une partie des arguments invoqués par Corrodi, Eichhorn, Jahn, Gesenius, de Wette, Lengerke, Ewald et Hitzig [contre le livre de Daniel] m'ont paru longtemps irréfutés. J'acceptais leur opinion et je l'ai

[1] Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. Hartwig Derenbourg et Jules Soury, p. 330.

[2] Fr. Lenormant dit formellement des six derniers chapitres : « Je crois que la seconde moitié de Daniel peut être aussi bien défendue et justifiée. que la première »; mais il n'étudie que les six premiers chapitres du livre *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, 1875, p. 172.

même imprimée[1]... Des raisons uniquement et exclusivement scientifiques... m'ont amené à changer d'opinion... et à en revenir aux données de la tradition... Ma conviction nouvelle s'est formée sur l'étude des textes cunéiformes, dont le contrôle avait manqué pour le jugement, qu'il y a maintenant, je crois, nécessité de réviser. Le témoignage de ces textes est, en effet, un élément indispensable du débat[2]. »

Nous allons invoquer le témoignage de ces textes dans les chapitres suivants et nous verrons que le livre dont nous avons marqué ici le caractère et démontré l'unité n'a pu être écrit qu'à Babylone, du temps de Nabuchodonosor et de ses successeurs.

[1] Dans le *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. II, p. 243.

[2] Fr. Lenormant, *La divination et la science des présages*, in-8°, Paris, 1875, p. 170-171. — Les principaux défenseurs de l'authenticité du livre de Daniel, quoique quelques-uns fassent des concessions sans fondement au rationalisme, sont : Hengstenberg, *Die Authentie des Daniels*, qui forme le tome Ier de ses *Beiträge zur Einleitung ins alte Testament*, Berlin, 1831; Hävernick, *Commentar über das Buch Daniel*, Hambourg, 1832 ; Id., *Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel*, Hambourg, 1833; Id., *Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das alte Testament*, Erlangen, 1844, Th. 2, Abth. 2, p. 444-495 ; Keil, *Lehrbuch der historich kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphiscen Bücher des Alten Testamentes* (3e édit. Francfort, 1873); Auberlen, *Der prophet Daniel und die Offenbarung Joannis*, Bâle, 1854 ; 2e édit., 1857 ; Frz. Delitzsch, dans la *Real-Encyklopädie* de Herzog, t. III, 1855, p. 271-286 ; 2e édit., 1878, t. III, p. 469-479 ; Zündel, *Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniels*, Bâle, 1861 ; Birks, *Four prophetic Empires*, 1844 ; Id., *Two later visions of Daniel*, 1846 ; Pusey, *Daniel the prophet.*, 3e édit., Londres, 1864; F. Speil, *Zur Echtheit des Buches Daniel*, dans la *Theologische Quartalschrift*, 1863, p. 191-251 ; J. Fabre d'Envieu, *Le livre du prophète Daniel traduit d'après le texte hébreu, araméen et grec, avec une introduction critique ou défense nouvelle du livre et un commentaire littéral, exégétique et apologétique*, 2 volumes in-8° en 3 tomes, Paris, 1888-1891, etc.

CHAPITRE II.

EDUCATION DE DANIEL A LA COUR DE NABUCHODONOSOR. LES ÉCOLES DU PALAIS A BABYLONE.

La troisième année du règne de Joakim, roi de Juda, Nabuchodonosor, chargé par son père Nabopolassar de faire la guerre dans l'Asie occidentale, s'empara de Jérusalem et emmena en captivité une partie de ses habitants (606 avant J.-C.). Parmi les captifs se trouvait un jeune homme de race royale[1], aussi distingué par ses qualités naturelles et par ses talents que par sa naissance[2] : il s'appelait Daniel.

Les rois de Chaldée et d'Assyrie, pour être en état de gouverner plus facilement leurs sujets de race et de langue étrangère, avaient coutume de choisir parmi eux des jeunes gens de bonne famille et de les faire élever à leur cour, où ils recevaient la même éducation et la même instruction que les enfants des grands officiers indigènes. Cet usage, qui ne nous était connu jusqu'ici que par le livre de Daniel, nous est attesté maintenant par les documents cunéiformes.

Nous savons aujourd'hui que la bibliothèque établie par Assurbanipal à Ninive[3], était principalement destinée aux maîtres et aux disciples de l'école du palais[4]. Une partie no-

[1] Dan., I, 3.

[2] Dan., I, 4.

[3] Voir t. I, p. 184-191.

[4] Les Assyriens ont été les élèves des Babyloniens, à qui ils ont emprunté leurs sciences et leurs arts. Il y avait à Babylone une école florissante et des maîtres savants. Tandis que l'Assyrie était surtout guerrière, Babylone et la Chaldée étaient surtout savantes. « En Chaldée, la plus haute situation sociale et le premier rôle paraissent avoir été toujours

table des livres d'argile, qui ont été retrouvés, sont des livres classiques, des livres d'enseignement, syllabaires, grammaires, dictionnaires, cours d'histoire, des exercices et des devoirs, entre autres, une tablette, qui contient une leçon destinée à apprendre à une jeune princesse à épeler et à lire l'assyrien, ce que nous appellerions aujourd'hui un abécédaire[1].

Les *Syllabaires* nous permettent de nous faire une idée de l'enseignement qu'on donnait aux commençants dans l'école du palais. « Ils représentent des tableaux disposés comme ceux qui servent encore aujourd'hui dans nos écoles primaires. Leur mécanisme est assez simple ; les signes sont disposés sur trois colonnes : au milieu se trouve le signe à expliquer ; à droite la valeur primitive du signe indiquant sa valeur phonétique ; à gauche sa valeur idéographique traduite par un mot assyrien. Ces tableaux nous donnent ainsi les deux valeurs principales des caractères, l'une idéographique, l'autre phonétique. Nous voyons, par exemple, que tel signe inscrit dans la colonne du milieu a la valeur de *an;* elle est indiquée par la valeur de la première syllabe du nom inscrit dans la colonne à gauche, où nous lisons *annap*, qui, dans la langue sumérienne primitive, veut dire *Dieu*...

» Il est probable que ces tablettes étaient répandues

réservés aux membres de la caste sacerdotale, à ceux que les écrivains classiques appellent, par excellence, *les Chaldéens*. Ces prêtres, c'étaient les savants de ce temps-là. D'abord magiciens et astrologues, ils sont devenus bientôt, autant par curiosité que par nécessité, des observateurs attentifs et de patients calculateurs ; ce sont eux, bien plus que les Égyptiens, qui ont créé les premières méthodes, qui ont esquissé les premières théories de la science astronomique. » G. Perrot, *Les fouilles en Chaldée*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er octobre 1882, p. 550.

[1] Cette tablette est conservée aujourd'hui au British Museum. A. H. Sayce, *Babylonian Litterature*, *Lectures delivered at the Royal Institution*, Londres, 1879 ; *The Times*, weekly edition, 13 juin 1879, p. 19.

dans les écoles primaires de l'Assyrie et que les enfants s'occupaient sous une direction pédagogique intelligente à en comprendre la valeur. Les Ninivites, initiés de bonne heure à l'étude des trois ou quatre cents signes de l'écriture sumérienne, arrivaient promptement à lire avec facilité les textes écrits dans les deux langues. Il y a peu de temps que le latin n'est plus compris dans l'enseignement des écoles primaires; sous Assurbanipal, le sumérien tendait aussi à disparaître, cependant il n'était pas encore oublié et l'enseignement en était encore nécessaire. Aussi, quelques syllabaires étaient même plus compliqués que ceux dont nous venons de parler. Ils présentaient alors quatre colonnes. Les trois premières étaient analogues à celles que nous connaissons; la quatrième était destinée à expliquer l'origine et la formation de certains caractères. Un exemple suffira pour faire comprendre la disposition de ces tableaux. Supposons que nous assistons à la leçon du pédagogue ninivite, qui, en présence des tableaux que nous venons de décrire, adresse à ses élèves une série de questions qui appellent des réponses, et donnent lieu à un dialogue que nous pouvons résumer ainsi :

D. — Quelles sont les valeurs phonétiques de ce signe?
R. — *As, rum, dil.*
D. — Comment le nommez-vous?
R. — *Dilu.*
D. — Et celui-ci, quelle en est la valeur phonétique?
R. — *Hal.*
D. — Quelle est la valeur idéographique?
R. — *Itallaku* (marcher rapidement).
D. — Comment le nommez-vous?
R. — *Dilimminabi* (c'est-à-dire formé du signe *dilu*, le premier que nous avons cité, et du mot *minnabi*, qui veut dire répéter deux fois)[1]. »

[1] J. Ménant, *La Bibliothèque du palais de Ninive*, p. 40-43.

Ce que l'on vient de voir et ce qui a été dit plus haut[1] sur la complication de l'écriture assyrienne, la mutiplicité de ses signes et la diversité de sons qu'avaient un grand nombre d'entre eux, peut nous faire comprendre combien était laborieuse et malaisée l'étude de l'assyrien. Mais l'étude de l'accadien était bien plus difficile encore. C'était une langue morte dont la connaissance était indispensable en Chaldée, parce qu'elle avait servi à rédiger les textes religieux, astronomiques et magiques, dans les temps primitifs. On exigeait vraisemblablement que l'écolier fît des versions et des thèmes accadiens; il était certainement obligé d'apprendre l'accadien, en même temps que les caractères cunéiformes assyriens. Daniel s'exprime donc avec une exactitude parfaite, quand il dit qu'on entrait dans ces écoles, « pour etudier les livres et la langue des Chaldéens[2]. »

Une inscription de Sennachérib nous fait connaître accidentellement qu'on admettait des étrangers à l'école du palais, comme nous le lisons dans le livre de Daniel. Le fils d'un grand de Chaldée, dont le nom était Belibni, avait été élevé dans le palais de Sargon et placé ensuite par Sennachérib, sur le trône de Babylone :

13. Belibni, fils d'un sage du voisinage de Suanna (Babylone), qui comme un jeune enfant dans mon palais avait été élevé, sur le royaume des Sumir et des Akkad, je l'établis[3].

[1] Voir t. I, p. 169-170.

[2] Dan., I, 4, 17. Ces mots désignent incontestablement les livres à tablettes d'argile et l'écriture cunéiforme. Le nom de Chaldéens qu'on lit dans ce verset a une signification ethnique; il s'applique aux Chaldéens proprement dits, et l'expression « la langue des Chaldéens, » ne doit pas s'entendre de la langue que l'on appelle souvent, parmi nous, le chaldéen de la Bible; le vrai nom de cette dernière est *araméen,* comme l'appelle le texte même de Daniel, II, 4, et comme nous l'avons dit, p. 257.

[3] Sennachérib, *Cylindre de Bellino*, l. 13; G. Smith, *History of Sennacherib*, p. 27; *Assyria,* p. 111; Taylor, dans les *Records of the past,* t. I, p. 34. Voir plus haut, p. 8, ligne 13.

Daniel, avec trois de ses compagnons, Ananias, Misaël et Azarias, fut choisi pour recevoir à l'école du palais de Nabuchodonosor une éducation babylonienne, semblable à celle qu'on donnait aux étrangers à Ninive. Il fut donc emmené dans le Kasr ou château royal pour y vivre désormais avec les jeunes nobles de la Chaldée. Par suite de la faveur dont il était l'objet, il devenait en quelque sorte Babylonien, d'où le changement de nom qui lui fut imposé, ainsi qu'à ses trois amis. C'était un usage commun aux rois chaldéens et aux rois ninivites de donner des noms assyriens aux étrangers. Celui qui devint plus tard le célèbre roi d'Égypte Psammétique nous en offre en sa personne un exemple remarquable. Assurbanipal, en le plaçant à la tête d'une province, lui enleva son nom égyptien et lui donna le nom assyrien de Nabu-sezibanni[1].

Tous les détails que nous donne le premier chapitre de Daniel sur les coutumes de la cour de Babylone sont ainsi parfaitement confirmés par l'épigraphie assyrienne. Elle nous sert également à expliquer les noms donnés aux jeunes Juifs devenus les hôtes du palais. Daniel fut appel[2] Bêltša'ṣṣar[2]; Ananias, Šadrak, Misaël, Meišak, et Azarias, 'Abêd-Négo. La forme babylonienne de Bêltša'ṣṣar est *Balatsu-uṣur*, « protège sa vie[3]. »

[1] Voir plus haut, p. 98, la citation du texte, lignes 64-65. Cf. Oppert, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, *Sujets divers d'érudition*, t. VIII, partie I, 1869, p. 595; Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, t. I, p. 56.

[2] Ce nom est différent, comme on voit, de celui du roi Baltasar, écrit dans le texte original *Bêlšâṣ'ar* et non *Bêltša'ṣar* (avec un *teth* en plus, quoique la Vulgate donne à l'un et à l'autre la même orthographe.

[3] E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 278; 2e édit., p. 429. Nabuchodonosor, Dan., IV, 5, dit : « Daniel dont le nom est Bêltša'ṣṣar, *selon le nom de mon Dieu*, » paroles qui impliquent que le nom du dieu Bel entre comme élément dans ce mot composé. Le nom de Bel est en effet sous-entendu et *Balatsu-uṣur* est une abréviation pour

Le nom d'Abdénago, ou, comme porte le texte original, 'Abêd-Négo, est, de l'avis de tous les assyriologues, une altération de 'Abêd-Nebo et signifie « serviteur du dieu Nébo, » l'une des grandes divinités de Babylone. On le rencontre dans les documents cunéiformes, où il désigne un Assyrien[1].

L'orthographe des noms de Misach et de Sidrach a été dénaturée sous la plume de ceux qui ont transcrit le livre, de sorte qu'il n'est pas possible de reconstituer leur forme assyrienne[2]; mais il est certain que « tous les noms propres, quand les fautes des copistes ne les ont pas trop altérés, sont parfaitement babyloniens et tels qu'on n'eût pas pu les inventer en Palestine au second siècle avant notre ère[3]. »

Bel-balatsu-usur, « Bel, protège sa vie. » Le nom complet était usité à Babylone. J. Oppert, *Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée*, 1877, p. 282; Frd. Delitzsch, dans Baer, *Libri Danielis*, *Ezræ et Nehemiæ*, in-8°, Leipzig, 1882, p. IX-X.

1 *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 46, col. I, lig. 82; E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 279; 2e edit., p. 429; *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 157, n° 69.

2 Voir dans Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, 1875, p. 178, les tentatives qu'il a faites pour retrouver la véritable orthographe de ces noms. Cf. Speaker's *Commentary, Daniel*, p. 243-246, pour la discussion complète de ces noms. — M. Frédéric Delitzsch explique Misach comme formé de *Mi-sa-aku*, « qui est comme le dieu Aku? » (le dieu lune); et Sidrach comme composé de *Sudur-aku*, « commandement d'Aku. » Voir E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 1883, p. 617; K. Kohler, *Die chaldäischen Namen Daniel's und seiner drei Freunde*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. IV, 1889, p. 46-51.

3 Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 182. — « Quelques autres [noms] sont plus corrompus, ajoute-t-il, p. 183, mais du moins on ne remarque dans le livre aucun de ces noms propres d'autres temps et d'autres pays que les auteurs de compositions de basse époque s'en vont chercher maladroitement dans des écrits connus et qui révèlent tout de suite la fraude. »

Le premier chapitre de Daniel contient en effet, outre les noms de Nabuchodonosor, de Baltasar, de Sidrach, de Misach et d'Abdénago, un autre nom propre et des noms de dignités, qui sont tous réellement ceux que portaient les Chaldéens. Le chef des eunuques s'appelle 'Ašpenaz, dans le texte hébreu actuel. Il n'y a guère moyen de douter qu'il n'y manque un *r* final, car cette lettre a été conservée par les Septante. La forme complète est donc 'Ašpenazar ou 'Ašbenazar, « transcription rigoureusement exacte d'un nom dont on a plusieurs exemples, *Assa-ibni-zir*, « la dame [Istar de Ninive] a formé le germe[1]. »

'Ašpenaz ou 'Ašpenazar était chef des eunuques[2]. Il avait sous lui, entre autres subordonnés, un officier inférieur, mentionné également dans le premier chapitre de Daniel, sous le titre de Malasar. « Ces deux fonctionnaires... du palais... sont deux personnages bien connus par les documents assyriens originaux, et le texte les met très exactement en scène dans leurs attributions réelles. Pour le second. il emploie la forme même de son titre dans la langue assyrienne[3]... Pour le premier, l'expression employée, *rab has-sarisim* ou *sar has-sarisim*, est conforme à celle de *rab-saris*, qui correspond déjà, dans d'autres livres de la Bible[4], à la qualification assyrienne *rabbi nar* ou *rab nar*, « chef des

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 182-183. Les Septante portent Ἀβιεσδρί, dans quelques manuscrits, Ἀβνεσδρί. On voit qu'ils ont laissé tomber, eux aussi, une lettre, le ש, *s*.

[2] L'étymologie de ce mot est très controversée. Voir *Journal officiel*, 29 juillet 1883, p. 3919.

[3] « L'hébreu le corrompt en מלצר, mais d'après une autre leçon plus exacte, les Septante portent Ἀμελσάδ, ou Ἀμελσάρ, c'est-à-dire אמלצר. » M. Frd. Delitzsch croit que Melsar (Malasar) est le mot babylonien *maṣṣaru*, qui signifie « préfet, chef, » *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. v, pl. 32, l. 9. Frd. Delitzsch, dans Baer, *Libri Danielis, Ezræ et Nehemiæ*, p. XI.

[4] II (IV) Reg., XX, 18; Is., XXXIX, 7.

serviteurs, » indiquant la surintendance des eunuques sur tout le service intérieur du palais[1]. »

A l'école du palais, Daniel et ses compagnons firent dans toutes les sciences de grands progrès, qui furent moins encore le fruit de leur application et de leurs talents naturels que l'effet des bénédictions célestes et la récompense de leur fidélité généreuse à la loi de Moïse. Daniel surtout se distinguait par sa sagesse précoce, et un événement singulier, raconté dans les appendices de son livre[2], lui fournit l'occasion d'en donner une preuve remarquable.

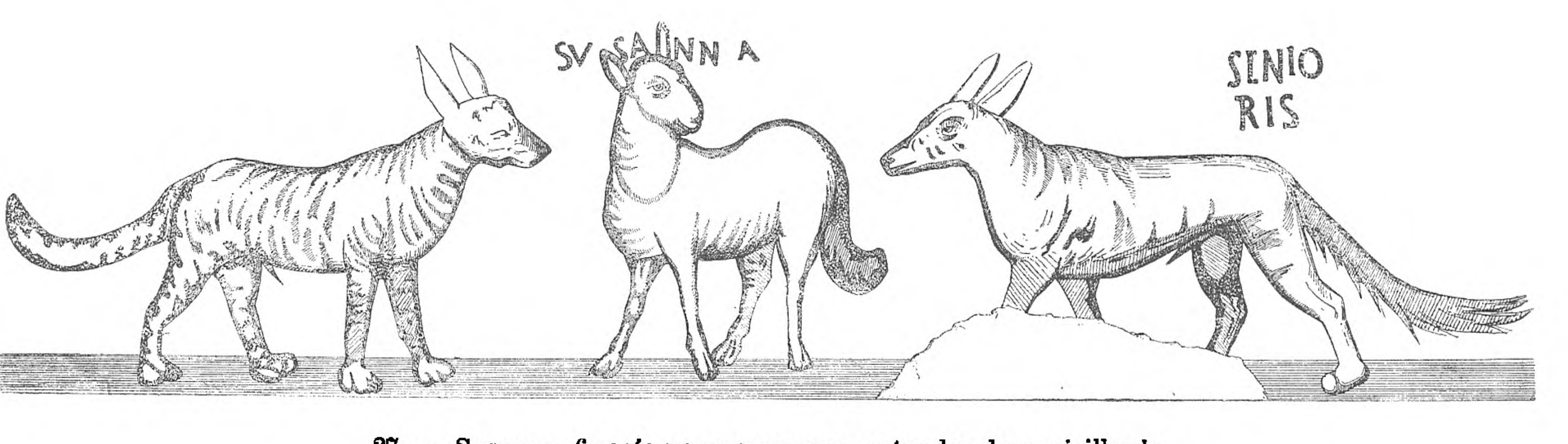
Il y avait, parmi les captives juives de Babylone, une femme d'une grande beauté, appelée Susanne, c'est-à-dire le Lis[3]. Deux vieillards[4], ayant voulu en vain la porter au

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 196-197. — « Le complément biographique, qui forme le chap. I, se termine par une phrase sur le sens de laquelle on s'est mépris; je cite le latin qui rend le texte hébreu à la lettre : *fuit autem Daniel usque ad unum primum Cyri regis.* Cela signifie, dit-on, que Daniel est mort la première année du règne de Cyrus, et par conséquent la dernière vision rapportée à la troisième année de ce prince a été ajoutée après coup par une maladresse inconcevable. Ce raisonnement prouve trop et ainsi ne prouve rien. Les critiques les plus exigeants accordent que les six premiers chapitres au moins forment un ensemble. Or, le chapitre VI, dans le texte araméen, se termine par ces mots : « Ce Daniel (dont on vient de parler) eut un sort prospère sous les règnes de Darius et de Cyrus le Perse. » La contradiction commencerait donc ici. Le vrai sens du premier passage cité, le voici : Daniel vit la première année, si mémorable, de Cyrus et la fin de la captivité. On ne parle nulle part de la mort du prophète; on assigne à sa carrière un terme très vague, et de ce chef le livre pourrait avoir reçu sa forme actuelle du vivant de son principal auteur. » A. Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel*, dans la *Revue catholique* de Louvain, mai 1875, p. 425.

[2] Dan., XIII.

[3] *Le livre des Jubilés*, VIII, 1, mentionne une Élamite du nom de Susanne. Voir Rönsch, *Das Buch der Jubiläen*, in-8°, Leipzig, 1874.

[4] D'après une tradition juive, admise par plusieurs commentateurs catholiques, mais non prouvée, ces deux vieillards étaient les deux faux



27. -- Susanne, figurée par un agneau, entre les deux vieillards sous la forme d'une panthère et d'un loup.

mal, la calomnièrent et la firent condamner à mort, conformément à la loi de Moïse[1]. Les rois de Chaldée laissaient à ceux qu'ils transportaient des pays qu'ils avaient conquis, dans leur capitale, la liberté de se gouverner selon leurs lois et leurs coutumes.

On allait exécuter contre Susanne la sentence de mort, lorsque survint Daniel. Tout le peuple, sur la fausse dénonciation des vieillards, l'avait déclarée coupable. Le saint jeune homme, inspiré de Dieu, ne voulut point participer par son silence à ce jugement inique. « Je suis innocent de son sang, » s'écria-t-il à haute voix. Cette déclaration frappa les assistants : « Que dis-tu là? » lui répondit la foule. — Cette femme a été calomniée, répliqua Daniel, revenez sur votre sentence. — Subjuguée par l'esprit prophétique qui était en lui, la multitude obéit. Il demanda qu'on séparât les vieillards; puis, les interrogeant successivement : Sous quel arbre avez-vous surpris Susanne?

prophètes Achab et Sédécias, dont Jérémie, XXIX, 21-23, avait prédit le supplice à Babylone. Cf. Origène, *Ep. ad Afric.*, 7-8, Migne, t. XI, col. 61-65; S. Jérôme, *Comm. in Jer.*, XXIX, 21, Migne, t. XXIV, col. 862; Tirin, *In Dan.*, XIII, 5, édit. de Turin, t. III, 1883, p. 770.

[1] Dans les catacombes. Susanne est représentée par un agneau, sur lequel est écrit son nom, entre une panthère et un loup; au-dessus de ce dernier est écrit le mot *senioris*, pour *seniores*, « les vieillards. » Voir Figure 27, d'après une fresque du cimetière de Saint-Sixte. Perret, *Catacombes de Rome*, t. I, pl. 78. — Le mari de Susanne s'appelait Joakim. Plusieurs ont cru que c'était le roi de ce nom, ou plutôt Joachin (Jéchonias). Telle était l'opinion de saint Hippolyte (qui confondait, du reste, Joakim avec Joachin), d'après George le Syncelle, *Chronogr.*, édit. de Bonn, 1829, t. I, p. 413. Saint Jérôme a fait remarquer, *Comm. in Dan.*, I, 1, Migne, *Patr. lat.*, t. XXV, col. 495, qu'on ne pouvait confondre ces deux rois. Le Joakim de Susanne ne peut être le roi de Juda de ce nom, parce que ce dernier ne vécut pas en Chaldée; il ne peut pas non plus être Jéchonias, parce que, quand Jéchonias fut captif à Babylone, Daniel n'était plus jeune, comme il l'était au moment où Susanne fut calomniée. Dan., XIII, 45.

dit-il au premier. — Sous un lentisque. — Il fait alors amener le second et lui pose la même question : Sous quel arbre avez-vous surpris Susanne? — Sous un chêne. — La contradiction était manifeste : la calomnie, évidente. Daniel venait de rendre son jugement de Salomon et de s'acquérir par là, comme le fils de David, une réputation extraordinaire de sagesse. Dieu le préparait de la sorte au grand rôle qu'il voulait lui faire remplir [1].

[1] L'authenticité de l'histoire de Susanne est niée par beaucoup de critiques, rationalistes et protestants. On peut voir la réponse à leurs objections dans nos *Mélanges bibliques* (*Susanne, caractère véridique de son histoire*), 2e édit., p. 473-488.

CHAPITRE III.

LE PREMIER SONGE DE NABUCHODONOSOR.

Daniel donna bientôt une nouvelle preuve de la sagesse dont Dieu l'avait rempli et des dons extraordinaires qu'il lui avait accordés, sur un théâtre plus important, à la cour même de Nabuchodonosor. Ce roi avait vu en songe[1] une grande statue dont la tête était d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les hanches d'airain, les jambes de fer et les pieds en partie de fer, en partie d'argile. A son réveil, il avait oublié ce qu'il avait vu ; le jeune prophète le lui rappela et lui en expliqua la signification mystérieuse.

Tout est babylonien dans ce récit et d'une exactitude parfaite. Ce qui frappe d'abord, quand on lit le texte sacré, c'est l'importance que le monarque attache à son songe et le besoin impérieux qu'il éprouve d'en avoir l'explication.

Nous avons déjà remarqué, dans l'histoire de Joseph, combien les Égyptiens étaient superstitieux au sujet des songes[2]. Les Assyriens et les Chaldéens ne l'étaient pas moins. Là-dessus les preuves abondent.

[1] C'est à l'occasion de ce songe que le livre de Daniel, II, 4, change de langage et emploie l'araméen. « Le mot *'Aramit*, qui précède les passages araméens (Dan., II, 4; Esd., IV, 7), n'est qu'une sorte de suscription. Le passage d'Esdras a été traduit jusqu'ici par : *une lettre écrite en araméen et traduite en araméen*, ce qui est un non-sens ; il faut traduire : « *écrite* en araméen *et traduite*. Araméen (c'est-à-dire ce qui suit). Aussi les Septante rayent-ils le mot à la fin. » Oppert, *Grammaire assyrienne*, 2e édit., p. 2. — Il faut traduire aussi dans Daniel : « Les devins répondirent au roi : (Araméen). » C'est-à-dire, ce qui suit est écrit en araméen, et non : les devins répondirent en araméen. Cf. Fr. Lenormant, *La langue primitive de la Chaldée*, p. 336-337.

[2] Voir t. II, p. 58-66.

« Diodore de Sicile dit que les Chaldéens expliquaient les songes comme les prodiges dans un sens prophétique[1]. Cette interprétation des rêves nocturnes était chez eux soumise à des lois régulières et faisait partie de la science des présages terrestres. Les pronostics des songes étaient compris parmi ceux dont traitait [un] ouvrage antique, [dont Assurbanipal avait fait déposer une copie] dans sa bibliothèque de Ninive. Plusieurs des tablettes de cet ouvrage offraient de longues énumérations de songes plus ou moins bizarres, avec l'indication des événements que ces visions annonçaient. Un seul fragment de ce genre a été jusqu'à présent publié[2]. J'en extrais quelques hypothèses :

Si un homme en songe :
voit un mâle...
voit un corps de chien...
voit un corps d'ours avec les pieds d'un autre animal...
voit un corps de chien avec les pieds d'un autre animal...
voit le dieu *Nin-Kistu* frapper de mort...
voit des ourques mortes...

» Une fraction de la tablette a malheureusement fait disparaître les prédictions qui s'appliquaient à chacun des rêves que je viens de citer...

» A Babylone, au rapport d'Iamblique[3], les femmes allaient dormir dans le temple d'Aphrodite, c'est-à-dire de Zarpanit, pour avoir des rèves qu'on enregistrait ensuite et dont les devins tiraient des prédictions sur leur avenir...

» En Assyrie, et probablement aussi en Chaldée, — car dans toutes ces choses les Assyriens n'étaient que des disciples et des imitateurs des Chaldéens, — il y avait, résulte-

[1] Diodore de Sicile, II, 29, 3, édit. Didot, t. I, p. 103.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 56, 2.

[3] Dans Photius, *Biblioth.*, Cod., 94, Migne, *Patr. gr.*, t. CIII, col. 329.

t-il du témoignage de certains textes, des voyants (*sabru*) qui avait le privilège spécial d'être favorisés par les dieux de songes prophétiques. Sans doute, comme les voyants et les devins d'une infinité d'autres peuples, même les plus sauvages, ils les provoquaient à l'aide de moyens artificiels, breuvages narcotiques ou fumigations enivrantes [1].

» Dans l'épopée [de Gilgamès, les songes jouent un grand rôle et interviennent dans tous les événements [2]].

» Des voyants ou des voyantes de ce genre paraissent avoir été régulièrement attachés à certains temples [3]...

» Les Assyriens croyaient si fermement au caractère fatidique des visions du rêve, et les tenaient si bien pour des avertissements des dieux, qu'ils leur donnaient place dans l'histoire, à côté des événements qu'on regardait comme annoncés par elles. A ce point de vue, rien n'est plus curieux que les Annales du règne d'Assurbanipal... Nous y trouvons un récit de songe qui, pour être dans une inscription historique officielle, ne m'en paraît pas moins aussi grandiose et aussi littérairement beau que celui d'aucune épopée ou d'aucune tragédie classique.

» Les Annales viennent de raconter avec la sécheresse d'un protocole comment Te-Oumman, roi d'Élam, ayant demandé à Assurbanipal l'extradition de princes de sa famille qui s'étaient réfugiés en Assyrie et qu'il soupçonnait de conspirer contre lui, et le monarque ninivite ayant refusé de les livrer, Te-Oumman déclara la guerre à ce der-

[1] Voir Maury, *La magie et l'Astrologie*, p. 423-429.

[2] On en trouve six dans les fragments qui nous restent. Voir A. Loisy, *Les mythes chaldéens*, in-8°, Amiens, 1892, p. 44, 45, 47, 59, Cf. p. 73. G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 166.

[3] Hérodote, I, 184. Cf. Chabouillet, *Catalogue général des camées et pierres gravées de la Bibliothèque impériale*, p. 118, n° 374; Cullimore, *Oriental Cylinders*, n°s 81, 76 et 109; F. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXVII, n° 18, et pl. LIV, n° 4; Ker-Porter, *Travels in Georgia, Persia*, 2 in-4°, Londres, 1821-1822, t. II, pl. 79, n° 6.

nier, sans s'effrayer du présage d'une grande éclipse de soleil :

» Au mois d'ab, le mois de la constellation brillante de » l'Archère[1], dans la fête de la reine vénérée, la fille de » Bel, j'étais à Arbèles, la ville favorite de son cœur, » pour la grande cérémonie de son culte. Alors (eut lieu) » l'invasion des hommes d'Élam, qui marchaient contre la » volonté des dieux, et ils répétaient ce propos : « Te-Oum- » man a lancé une parole de défi à Istar. » Ils répétaient » la teneur de ses paroles : « Je ne m'arrêterai pas jusqu'à » ce que je sois venu livrer bataille avec lui. »

» Sur cette menace prononcée par Te-Oumman, je m'a- » dressai à la sublime Istar, j'entrai en sa présence, je me » prosternai devant elle, et je suppliai sa divinité de venir » et de me sauver, en ces termes : « Dame d'Arbèles, je » suis Assurbanipal, roi d'Assyrie, qu'ont créé tes mains » [et celles] du père qui t'a engendrée, pour restaurer les » temples de l'Assyrie, et compléter la magnificence des » saintes cités d'Accad. J'ai rétabli tes sanctuaires, et je mar- » che dans ton adoration. Et lui, Te-Oumman, roi d'Élam, » sans avoir jamais honoré les dieux, [marche] contre moi. » O toi, souveraine des souveraines, terreur des batailles, » dame des combats, reine des dieux, qui, dans la pré- » sence d'Assur, le père qui t'a créée, as toujours parlé en » ma faveur, pour me rendre propice le cœur d'Assur, et » me concilier grandement Mardouk! Voici que Te-Oum- » man, roi d'Élam, qui a [péché] contre Assur, [le roi des » dieux], le père qui t'a créée, et a [méprisé] la divinité de » Mardouk, ton frère sublime, tandis que moi, Assurbani- » pal, je m'étudiais à réjouir le cœur d'Assur et de [Mar- » douk], a rassemblé ses soldats, préparé ses batailles, et » mis ses armes en mouvement pour attaquer l'Assyrie. O

[1] « Istar, armée de l'arc, comme déesse guerrière. »

» toi, l'archère des dieux, pesant de tout ton poids au mi-
» lieu de la bataille, abats-le et écrase-le !... »

« Istar écouta ma prière. « Ne crains pas, » répondit-elle,
» et elle répandit la joie dans mon cœur. « Conformément
» à la prière que tu as faite en élevant tes mains, tes yeux
» contempleront le jugement. Je te gratifie de ma miséri-
» corde. »

« Dans la nuit même après que je l'eus invoquée, un
» voyant dormait, et il eut un songe prophétique. Au milieu
» de la nuit, Istar lui apparut, et il le rapporta en ces termes :
« Istar, qui habite Arbèles, est entrée devant moi. A droite
» et à gauche, elle était entourée d'une auréole flamboyante;
» elle portait un arc dans sa main, et elle était montée sur
» son char, comme pour livrer bataille. Tu te tenais en sa
» présence. Elle compatissait à toi, comme une mère à son
» enfant. Elle te souriait, elle, Istar, la plus élevée entre les
» dieux, et elle établit pour toi ses décrets en ces termes :
« Va en avant pour faire du butin, l'espace est ouvert de-
» vant toi, je marcherai, moi aussi. » Tu lui dis : « Souve-
» raine des souveraines, en quelque lieu que tu ailles, puissé-
» je y aller avec toi ! »

» Elle te répondit : « Je te protégerai. Demeure dans le lieu
» consacré à Nébo; mange (en paix) ta nourriture, bois le
» vin, fais jouer ta musique[1] et glorifie ma divinité, jusqu'à
» ce que je vienne, et que cette prophétie soit accomplie. Je
» réaliserai le désir de ton cœur. Ta face ne pâlira pas, tes
» pieds ne trébucheront pas, tu ne terniras pas ton honneur
» au milieu de la bataille.

» Dans la grâce de sa bienveillance, elle te protège, et elle
» est en fureur contre tous ceux qui ne se soumettent pas à
» toi. Devant elle se répand un feu terrible pour vaincre tes
» ennemis [et les précipiter] les uns sur les autres. Elle se

[1] Sur la musique assyro-babylonienne, voir plus loin, ch. v.

» tourne contre Te-Oumman, roi d'Élam, qui est odieux à » sa face. »

« Au mois d'ouloul, à la fête du suprême Assur, dans le » mois de Sin, illuminateur du ciel et de la terre, je me con- » fiai à la puissance du brillant Sin et à l'annonce d'Istar, » ma souveraine, qui ne change jamais ; je rassemblai mes » hommes de guerre, les vaillants qui se rangent en bataille » au commandement d'Assur, de Sin et d'Istar. Je pris ma » route contre Te-Oumman, roi d'Élam, et je dirigeai la mar- » che[1]. »

Assurbanipal nous fait connaître, dans ses Annales, plusieurs autres circonstances, dans lesquelles des songes exercèrent sur sa conduite une influence décisive[2]. La manière dont il parle des voyants nous montre assez de quelle considération et de quels égards ils jouissaient à la cour[3]. C'étaient les savants et les docteurs de l'époque. Ils avaient donné une forme scientifique à l'interprétation de tous les présages, rédigé par écrit leurs observations, réuni comme en une sorte d'encyclopédie toutes les règles concernant l'astrologie, la nécromancie, les augures, les aruspices, l'explication des phénomènes atmosphériques, les rencontres fortuites, les naissances monstrueuses, en un mot, de tout ce qui peut servir d'aliment à la superstition[4]. Ils étaient

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 127-139. — Voir le passage d'Assurbanipal, Cylindre B, col. v, lignes 16-83, G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 119-127. Nous avons cité quelques lignes de ce récit, plus haut, p. 228.

[2] Nous les avons déjà indiqués, t. II, p. 64-65, note. Fr. Lenormant les reproduit tout au long, *La divination chez les Chaldéens*, p. 139-141.

[3] Un cylindre de Nabonide, découvert par M. Hormuzd-Rassan en 1881, raconte aussi un songe de ce roi de Babylone. Il est traduit dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, 7 novembre 1882, t. v, p. 78.

[4] Voici un exemple de présages : « Si le *surdu* (le faucon ?) descend dans la maison d'un homme, la femme de cet homme mourra. — Si le

ainsi devenus le corps le plus puissant du royaume et ils s'acquirent une telle réputation que, longtemps après encore, Chaldéen fut synonyme de magicien et de devin[1].

« Les Chaldéens, dit Diodore de Sicile, sont les plus anciens des Babyloniens. Ils forment dans l'État une classe semblable à celle des prêtres en Égypte. Institués pour honorer les dieux, ils passent toute leur vie à méditer sur les questions philosophiques, et ils se sont acquis une grande réputation dans l'astrologie. Ils se livrent surtout à la science de la divination et prédisent l'avenir. Ils essayent de détourner le mal et de procurer le bien, soit par des purifications, soit par des sacrifices, soit par des enchantements.

surdu descend dans la maison d'un homme et s'envole, cette maison sera détruite. — Si le *surdu* descend dans la maison et emporte quelque chose, il (l'homme) deviendra très malade et mourra. — Si le *surdu* descend dans la maison d'un homme et n'y prend rien, il (l'homme) deviendra très malade, mais il vivra. — Si le *surdu* chasse sa proie dans la maison d'un homme, le maître de cette maison mourra. — Si le *surdu* construit son nid et élève ses petits dans la maison d'un homme, cette maison deviendra vieille. — Si le *surdu* met au monde des petits sur le toit de la maison d'un homme, cette maison sera détruite. — Si le *surdu* met au monde des petits dans les fondations de la maison d'un homme, cette maison sera pillée. » G. Th. Pinches, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, janvier 1884, t. VI, p. 59. — On peut voir des incantations magiques chaldéennes dans J. Halévy, *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, in-8°, 1re partie, Paris, 1882, texte transcrit en caractères hébreux, p. 1 et suiv. du texte; traduction et commentaire, p. 1-144; P. Jensen, *De incantamentorum sumero-assyriorum serici quæ dicitur « Šurdu » tabula*, dans la *Zeitschrift für Keilschriftforschung*, novembre 1884, p. 279-322,

[1] Sur la magie chaldéenne, voir aussi Fr. Lenormant, *La magie chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1874; Id., *La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, in-8°, Paris, 1875; A. Laurent, *La magie et la divination chez les Chaldéo-Assyriens*, in-12, Paris, 1894. Ces trois ouvrages contiennent des traductions de nombreux textes magiques. Voir aussi K. L. Tallquist, *Die assyrische Beschwörungsserie Maqlû nach den Originalen im British Museum herausgegeben* (texte et traduction), in-4°, Leipzig, 1895.

Ils sont versés dans l'art de prévoir l'avenir par le vol des oiseaux; ils expliquent les songes et les prodiges... La science des Chaldéens est une tradition de famille; le fils qui hérite de son père est exempt de toute charge publique. Ayant pour précepteurs leurs parents, ils ont le double avantage d'apprendre toutes ces connaissances sans réserve, et d'ajouter plus de foi aux paroles de leurs maîtres. Habitués au travail dès l'enfance, ils font de grand progrès dans l'étude de l'astrologie, soit à cause de la facilité avec laquelle on apprend à cet âge, soit parce que leur instruction dure plus longtemps[1]. »

Le récit sacré nomme les classes diverses des docteurs et des enchanteurs de Babylone. Elles sont au nombre de cinq : les *ḥartumim*, les *ḥakamim*, les *'ašâfîm*, les *kasdîm*, les *gazrîm*[2].

Les livres magiques, découverts à Ninive dans la bibliothèque d'Assurbanipal, justifient l'exactitude de cette classification. Les *kasdîm* sont des astrologues, et les *gazrîm*, les devins. Les premiers annonçaient l'avenir au moyen des astres, les seconds par des procédés divers de divination. Les *ḥartumim* étaient des conjurateurs, les *ḥakamim*, des médecins et les *'ašâfim*, des théosophes[3]. Ces trois dernières espèces de sages babyloniens correspondaient aux trois parties du grand ouvrage magique dont les scribes d'Assurbanipal avaient fait des copies, d'après l'exemplaire antique provenant de la célèbre école sacerdotale d'Érech.

L'un des trois livres portait le titre de « mauvais esprits. »

[1] Diodore de Sicile II, 29, édit. Didot, t. I, p. 103.

[2] Dan., II, 2, 27; IV, 4; V, 7, 11; cf. I, 20. Chaque passage n'énumère que quatre classes, mais de la combinaison des divers textes, il paraît résulter qu'on en comptait cinq classes; il en aurait même existé six, si les *mekašfîm* mentionnés seulement Dan., II, 2, ne sont pas un synonyme d'une autre classe.

[3] Fr. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, 1874, p. 13-14.

Il fournissait aux *hartumim* des formules de conjurations et d'imprécations destinées à repousser les esprits mauvais, à détourner leur malice et à paralyser leur action malfaisante.

Le second livre nous présente, dans ce qui a échappé aux ravages du temps, un recueil d'incantations auxquelles on attribuait la puissance de guérir les diverses maladies. C'étaient les remèdes qu'employaient les *ḥakamim* pour rendre la santé.

Le dernier livre renferme des hymnes à certains dieux[1]. On attribuait au chant de ces hymnes un pouvoir surnaturel et mystérieux. Ils se terminent tous par le mot accadien *kakama*, que la traduction assyrienne explique par *amanu*, « amen[2]. » Les *'ašâfîm* se servaient sans doute de ces chants pour des fins particulières, et spécialement pour consulter les oracles des dieux. La porte de la chapelle supérieure de la pyramide de Borsippa, consacrée à Nébo, le dieu dont le nom même signifie « prophète, » portait le nom de *bab assaput*, « la porte de l'oracle[3]. » Les inscriptions signalent aussi une « demeure ou chambre de l'oracle, » *bit assaput*, dans la pyramide de la cité royale de Babylone[4].

A l'occasion des songes et des interprètes officiels des présages, le texte sacré nous parle du *rab tabbâḥayya'*, « le chef des exécuteurs. » Ce personnage porte le même titre dans les prophéties de Jérémie et dans les livres des Rois[5].

[1] Les prières au Soleil, publiées par J. A. Knudtzon, *Assyrische Gebete an den Sonnengott*, in-8°, Leipzig, 1893, sont des hymnes de ce genre.

[2] Fr. Lenormant, *La Magie chez les Chaldéens*, p. 13, 15. On peut voir dans cet ouvrage, p. 15 et suiv., des exemples de conjurations, d'incantations, etc.

[3] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 54, col. 3, l. 46.

[4] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 133-134.

[5] Jér., LII, 15; XXXIX, 9, 11, etc.; II (IV) Reg., XXV, 8. Le chef des exécuteurs, mentionné dans ces passages, s'appelait Nabuzardan. Il s'agit, dans le ch. II, 14, de Daniel, de l'un de ses prédécesseurs.

En assyrien, on l'appelait *rab daiki*[1], « chef des tueurs. » Une brique émaillée, découverte à Nimroud par George Smith[2], représente auprès du char d'un roi l'un des *daiki* ou exécuteurs, désigné par une légende explicative : il tient une sorte de poignard à la main droite ; la main gauche est appuyée sur la corde de son arc, placé en bandoulière sur son dos.

Le nom du *rab ṭabbâḥayya'* de Daniel est Arioch. « Plusieurs documents privés [babyloniens] nous montrent *Ariku*, « le long, » employé comme nom propre[3]. »

On voit par tout ce qui précède combien sont conformes aux données historiques et aux monuments épigraphiques l'importance que Nabuchodonosor attache à son songe, dans le livre de Daniel ; ce qui est dit des devins chargés de les interpréter ; de leurs diverses classes ; du rang élevé qu'ils tenaient dans l'État, etc.[4].

Le fond même du songe n'est pas moins babylonien que tous les détails déjà énumérés. Le roi voit une statue composée de métaux divers. Un autre épisode, raconté aussi dans le livre de Daniel, nous montre Nabuchodonosor faisant

[1] Le premier élément du nom est identique, comme on voit, en hébreu et en assyrien. Le second élément assyrien est rendu en hébreu par le mot qui désigne, dans la Genèse, XXXVII, 36, la fonction analogue en Égypte. Voir t. II, p. 28.

[2] Il l'a reproduite en photographie dans ses *Assyrian Discoveries*, vis-à-vis de la p. 80. Voir aussi *Dictionnaire de la Bible*, t. I, fig. 593, col. 1897.

[3] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 198. — Arioch peut être aussi *Eri-aku*, « serviteur du dieu Lune. » Voir t. I, p. 488.

[4] Fr. Lenormant fait à ce sujet les réflexions suivantes : « Est-il admissible qu'un écrivain vivant en Palestine vers 167 avant J.-C. fût aussi bien au courant de la place que les songes tenaient dans les préoccupations des Chaldéens et des Babyloniens, et de leur influence sur la conduite des rois, précisément à l'époque où il a placé son récit ? Il faudrait pour cela qu'il eût possédé une connaissance du passé et un instinct de couleur locale qui fait défaut à toutes les compositions factices de l'antiquité. » *La divination chez les Chaldéens*, p. 188.

solennellement la dédicace d'une statue de proportions colossales. Nous y reviendrons plus loin. Qu'il suffise de remarquer ici que le goût de ce monarque pour les statues est constaté, non seulement par la dédicace dont nous venons de parler, mais aussi par le témoignage des auteurs anciens. Ce goût n'était pas d'ailleurs exclusivement propre aux Chaldéens, il était partagé par les peuples voisins. Dans sa seconde guerre contre Ummanaldas, roi d'Élam, Assurbanipal raconte qu'il prit le butin suivant :

75. Susinaq (?), le dieu de leurs oracles, qui habite dans des lieux cachés,
76. dont personne n'avait vu l'image (*ipšit*),
77. Samud, Lagamar, Partikira,
78. Ammankasibar, Uduran et Sapak,
79. dont les rois d'Élam adorent la divinité,
80. Ragiba, Sungursarâ, Karsa,
81. Kirsamas, Sudun, Aipaksina,
82. Bilala, Panîntimri, Silagara,
83. Napsa, Nabirt et Kindakarb,
84. ces dieux et ces déesses, avec leurs ornements,
85. leurs richesses, leur ameublement,
86. ainsi que les prêtres qui les adoraient, j'emmenai en Assyrie.
87. Trente-deux statues (*ṣalam*) de rois, faites d'argent (*kasap*), d'or (*ḥuraṣ*), de bronze (*eru*).
88. et d'albâtre [?] (*samulrab*), de Suse,
89. de Madakt et de Huradi,
90. et une statue d'Ummanigas, fils d'Umbadara,
91. une statue d'Istarnanḥundi, une statue de Ḥallusi,
92. et une statue de Tammarit le second,
93. qui, par le commandement d'Assur et d'Istar, me firent leur soumission,
94. j'emportai en Assyrie. Je brisai (?) les taureaux ailés (*šedi*) et les colosses (*lamassi*)
95. veillant sur le temple, tous ceux qui étaient là.

96. J'enlevai les taureaux ailés [?] (*remi nâtruti*) des portes des
97. temples d'Élam[1].

Cette inscription d'Assurbanipal ne témoigne pas seulement du goût qu'avaient les Chaldéo-Assyriens pour les statues, elle nous montre de plus que les matériaux dont on se servait pour les exécuter étaient précisément ceux que Nabuchodonosor voit dans son rêve : l'or, l'argent, le bronze ou l'airain. L'argile dont étaient faits en partie, avec le fer, les pieds du colosse de Nabuchodonosor, n'est point naturellement mentionnée parmi les œuvres d'art enlevées à Élam par le roi de Ninive, parce que c'était une matière sans valeur, mais les fouilles attestent qu'on fabriquait beaucoup de statuettes en terre[2]. C'est ainsi que l'assyriologie confirme de la manière la plus éclatante tous les détails du récit de Daniel.

[1] Cylindre A, col. VI; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 227-230; *Keilinschriftliche Bibliothek* (*Rassam's Cylinder*, col. VI, lignes 30-61), p. II, t. 204-207; Alden Smith, *Die Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. I, p. 48-49.

[2] Le Musée du Louvre possède plusieurs statuettes antiques de terre cuite fabriquées en Babylonie et en Chaldée.

CHAPITRE IV.

LA STATUE D'OR DE LA PLAINE DE DOURA.

Nous venons de voir quel prix attachaient aux statues les habitants des bords de l'Euphrate et du Tigre. L'histoire des trois compagnons de Daniel, condamnés à être jetés dans une fournaise ardente pour avoir refusé d'adorer le simulacre divin, nous en fournit une preuve nouvelle.

Les bas reliefs sont très communs dans l'art assyro-chaldéen, mais les statues sont relativement rares, surtout en Chaldée, ce qui devait leur donner un plus grand prix. M Layard a trouvé à Nimroud la statue d'un roi assyrien, Assurnasirabal, qui est maintenant au Musée britannique [1]. Les ruines de Nimroud ont fourni également une statue, celle du dieu Nébo [2] : c'est un vieillard à grande barbe et à longue chevelure; sa coiffure est ornée de deux cornes; ses mains sont jointes sur la poitrine. Le monarque et le dieu sont debout. Une statue de Salmanasar II, en basalte noir, conservée comme les précédentes au British Museum, le représente assis [3]. En Chaldée, M. de Sarzec a trouvé, de

[1] Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 51-52. Calcaire. Elle a 1m,04 de haut. M. Perrot l'a reproduite dans son *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 537. Une autre statue, découverte plus tard, est également au *British Museum*. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 361. Le Musée de Berlin possède une statue de Sargon, assez bien conservée, qui a été trouvée à Larnaca, dans l'île de Chypre. Voir t. III, p. 553.

[2] Voir plus haut, p. 167, note 5. — Une statue mutilée d'Istar a été retrouvée à Koyoundjik, G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, t. I, p. 341 ; une tête d'Istar, de même, G. Smith, *Assyrian Discoveries*, p. 248 et 430.

[3] M. Layard l'a trouvée à Khalâh Chergâth. Elle est décapitée. Sa hauteur est de 1m,45. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 52.

1876 à 1881, au milieu des ruines de Tell-Loh, dix statues en diorite ou en dolérite, pierre d'une couleur très sombre et d'une extrême dureté. Elles sont fort remarquables au point de vue de l'art. Neuf d'entre elles représentent un vieux roi chaldéen, auquel on donne le nom de Goudéa. Elles sont aujourd'hui conservées au Louvre, dans la salle du rez-de-chaussée du Musée assyrien [1].

Les statuettes en argile étaient plus nombreuses que les statues en pierre. Elles représentent d'ordinaire des dieux ou des génies : Nébo, comme nous venons de le décrire [2] ; Istar [3], Mylitta ou Beltis ; Dagon, le dieu-poisson [4], etc. [5].

A cause de leur rareté et de leur prix, les statues étaient inaugurées avec une solennité extraordinaire. On les portait en procession, sur les épaules des prêtres [6], au milieu d'une foule immense, accourue par esprit de religion et aussi par curiosité, pour jouir du spectacle de cette pompe et de cette magnificence. On choisissait sans doute un jour de fête pour cette dédicace, comme semble le dire le passage suivant de l'inscription de Nabuchodonosor :

[1] Neuf statues seulement ont été exposés jusqu'ici, dont huit portant les inscriptions de Goudéa. Elles sont toutes brisées à la naissance du cou. La grande statue assise, placée au milieu du Musée, a 1m,57 de hauteur et elle n'a point de tête. M. de Sarzec a aussi retrouvé, à Tell-Loh, deux têtes qui sont également au Louvre.

[2] Voir les statuettes du dieu Nébo représentées dans G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, p. 341.

[3] Voir les représentations, *ibid.*, p. 140, cf. p. 139. Cf. aussi Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 456 ; Loftus, *Chaldea and Susiana*, ch. XVIII, p. 214, et voir nos Figures 11-19 du t. III, p. 86-92.

[4] Voir G. Rawlinson, *loc. cit.*, p. 342, qui reproduit en même temps une figure grotesque. Cf. Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 152-155, et nos Figures 28-31, t. III, p. 226-228.

[5] Voir Heuzey, *Figurines antiques en terre cuite du Musée du Louvre*, in-8°, Paris, 1883.

[6] Voir la Figure 17, p. 165.

54. Du-azag, le lieu de celui qui détermine les destins,
55. d'Ub-su-gin-na du sort,
56. où à la fête de Zagmuku, au commencement de l'année,
57. le huitième jour [et] le onzième jour,
58. le roi des dieux du ciel et de la terre, le seigneur des dieux,
59. prend sa place,
60. et où les dieux du ciel et de la terre
61. avec révérence s'inclinent devant lui (?),
62. et se tiennent ainsi devant lui[1].

Dans l'épisode raconté par le livre de Daniel, la cérémonie dut être d'autant plus solennelle que la statue qu'on allait inaugurer était plus remarquable par ses proportions et par sa beauté.

Nabuchodonosor aimait à faire de grandes choses. Au témoignage du texte sacré, le colosse qu'on voulait faire adorer à Ananias, à Misaël et à Azarias, était d'or et avait soixante coudées de haut, c'est-à-dire plus de trente mètres, et six coudées de large ou à peu près trois mètres.

« Ces statues colossales d'or étaient tout à fait dans les usages babyloniens. Diodore de Sicile[2] décrit, avec des détails d'une précision qui ne peut s'expliquer que provenant d'un document réel en conformité parfaite avec les règles de la représentation des divinités chaldéo-babyloniennes, les trois statues qui, jusqu'au pillage de Xercès, couronnaient la pyramide de Babylone, É-Saggatu, et qui, avec les autels placés devant et les autres accessoires, formaient une masse d'or de 5,850 talents, 143,559 kilogrammes, c'est-à-dire, en poids, 430 millions 677,000 francs de notre monnaie[3]. Dans

[1] *Inscription de Nabuchodonosor,* col. II; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. II, p. 14-15; Rodwell, dans les *Records of the past,* V, p. 117-118. Voir aussi col. I, lig. 29, 35, p. 114.

[2] Diodore, II, 9, 5, édit. Didot, t. I, p. 88.

[3] « J'estime ici le poids d'après le talent spécial de l'or et d'après son étalon faible; avec l'étalon fort, il faudrait doubler les chiffres. Si l'on employait le talent pondéral ordinaire, son étalon faible donnerait ici

le sanctuaire intérieur de la pyramide à étages de Borsippa, toujours jusqu'à Xerxès, il y avait au rapport d'Hérodote[1], qui visita Babylone peu après, une statue d'or massif de douze coudées de haut.

» A côté de ces proportions, bien mesquines sont les données que fournit une tablette originale du Musée Britannique[2], contenant une plainte au roi contre deux grands officiers, accusés d'avoir détourné l'or destiné à faire une statue. Elle est pourtant extrêmement précieuse comme prouvant, par un témoignage direct et incontestable, l'usage des statues d'or de grande dimension :

« Au roi, mon Seigneur, ton serviteur Abad-Nébo[3]. Paix » au roi, mon Seigneur! qu'Assur, Samas, Bel, Zarpanit, » Nébo, Tasmit, Istar de Ninive, Istar d'Arbèles, les dieux » puissants et grands, protecteurs de la royauté, accordent » cent ans de vie au roi et multiplient les esclaves et les en- » fants du roi mon Seigneur!

» L'or que, dans le mois de *tasrit*, le conseiller intime [*tu-* » *kulluv*) et le préfet du palais (*aba hikal*), m'ont fait verser, » trois talents d'or pur et quatre talents d'or pur, entre les » mains du *rab daninu*[4], l'or pour la statue du roi [et] pour » la statue de la mère du roi n'a pas été donné [aux ou- » vriers]. Que le roi, mon Seigneur, donne ordre au conseil- » ler intime et au préfet du palais de rendre l'or, de le don- » ner d'ici à un mois aux soldats, et qu'ils le fassent exac- » tement[5]. »

174,270 kilogr. 800 gr., et son étalon fort le double. Pour traduire ces poids en monnaie, je compte le gramme d'or à 3 francs. »

[1] Hérodote, I, 183.

[2] K 538.

[3] Ou Arad-Nébo. — Abad-Nébo est le même nom que celui qui fut donné, comme nous l'avons vu plus haut, p. 278, à Azarias, l'un des compagnons de Daniel, c'est-à-dire Abdénago, pour Abad-Nébo.

[4] « Titre de fonction encore indéterminé. »

[5] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 192-194. Voir

Sept talents d'or font 212 kilogrammes 100 grammes d'or en poids, 636,300 francs, d'après l'étalon faible; l'étalon fort donne le double.

Ce document a été trouvé dans la bibliothèque d'Assurbanipal à Ninive et date probablement du règne de ce prince. Une autre tablette de la même époque [1] nous apprend que ce même monarque avait fait exécuter pour les grandes images de Mérodach et de Zirbanit, dans la pyramide de Babylone, des vêtements d'or, du poids de quatre talents, enrichis de pierres précieuses. Quatre talents valent, étalon faible, 121 kilogrammes 200 grammes, ou 363,600 francs.

La masse de métaux précieux que le pillage de l'Égypte et de l'Asie antérieure accumula à Babylone, du temps de Nabuchodonosor, dépasse l'imagination. Ce roi, grand constructeur et ami des arts, en employa la plus grande partie, au témoignage de Bérose [2], à la décoration des édifices sacrés. Lui-même nous apprend, dans sa grande inscription, qu'il fit plaquer « en or et briller comme le soleil, » les sanctuaires de Mardouk à Babylone; il couvrit aussi d'or les vases sacrés du temple d'É-Sagil et orna la barque de Mardouk de pierres précieuses qui la rendirent éclatante « comme les étoiles du ciel [3] ».

Hérodote vit encore dans ce sanctuaire, même après les dévastations de Xerxès, une statue d'or de Jupiter (Bel) assis, une table, un trône et un escabeau d'or du poids total

une partie du texte dans Fr. Lenormant, *Un document mathématique chaldéen*, 1869, lithographie in-8°, notes, p. 87-88.

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 38, 3.

[2] Bérose, *Fragm.* 14, dans *Historicorum Græcorum Fragmenta*, t. II, édit. Didot, p. 507.

[3] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 53 et suiv.; Inscription de la compagnie des Indes, col. II, lignes 43-47; col. III, lignes 1-12; C. J. Bull, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. III, p. 107-109; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 14-15.

de 800 talents[1], c'est-à-dire 20,196 kilogrammes ou 60 millions 588,000 francs.

« L'érection de la statue d'or, au chapitre III de Daniel, conclut avec raison Fr. Lenormant, devient un fait parfaitement vraisemblable au milieu de tous ces autres faits. Il a pleinement le cachet de l'époque[2]. »

Il faut remarquer, du reste, que les mesures données dans le texte[3] pour la statue ne doivent pas s'entendre de la statue proprement dite, mais de l'ensemble du monument, sur lequel elle était érigée. On ne parle guère de la largeur d'une statue. L'écrivain sacré, en nous disant que l'œuvre d'art, dont il nous fait connaître les dimensions, avait six coudées de large, nous indique clairement dans quel sens il faut entendre ces expressions ; il veut désigner sans doute une colonne, au haut de laquelle était dressée l'image d'un dieu[4].

On doit observer enfin que le livre de Daniel ne dit point que la statue était en or massif, mais simplement en or. Il y a donc lieu de croire que, comme beaucoup d'autres statues babyloniennes[5], elle était seulement en terre cuite, revêtue de lames d'or plus ou moins épaisses. En expliquant ainsi le texte sacré, d'après les usages babyloniens, il ne nous offre rien d'inadmissible ; tout tend à établir, au

[1] Hérodote, I, 183. Cf. *ibid.*, 181.

[2] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens,* p. 196. Cf. p. 194-196.

[3] Dan., III, 1.

[4] Dans les catacombes, la statue érigée par Nabuchodonosor est représentée placée sur une colonne, Bosio, *Roma sotterranea,* in-f°, Rome, 1632, p. 279.

[5] Dan., XIV, 7 (Vulgate, 6), il est dit de la statue de Bel : Ἔσωθεν μὲν ἐστὶ πηλὸς, ἔξωθεν δὲ χαλκός. Voir aussi Baruch, VII, 50. Cf. A. Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel*, dans la *Revue catholique* de Louvain, mai 1875, t. XXXIX, p. 437; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 612.

contraire, un parfait accord entre les données bibliques et celles des documents cunéiformes[1].

« La topographie n'est pas moins remarquable par son exactitude... « La plaine de Doura, dans la province de » Babylone[2], » où Nabuchodonosor fait élever l'idole qu'il commande d'adorer, est une localité immédiatement suburbaine, qui garde encore aujourd'hui son nom[3]. »

En sortant de Babylone, si l'on se dirige vers le sud-est, on rencontre plusieurs canaux, aujourd'hui à sec, et l'on parvient, après huit kilomètres de marche, à un ancien cours d'eau, nommé Nahr Doura, « rivière de l'enceinte. » En poursuivant sa route, on atteint une série de tumulus qui s'étendent sur une longueur de plus d'une lieue. « Presque tous ces monticules sont dans la direction sud-sud-est et portent le nom de Toloul Doura, collines de Doura : c'est là qu'aboutit le Nahr Doura, après avoir coulé du nord au sud sur un parcours de près d'un myriamètre. Alors on arrive à un terrain qui porte les traces de la culture babylonienne; auprès de deux grandes collines juxtaposées, mais qui n'ont pas de noms spéciaux, on en voit une petite, mais assez élevée pour qu'on la voie de loin.

[1] Quelques savants acceptent sans difficulté une altération des copistes dans les chiffres, Dan., III, 1; cf. A. Delattre, *loc. cit.*, p. 437; mais, quoiqu'elle soit possible, on voit par les explications qui précèdent que rien n'oblige à l'admettre. Voir J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 240. — « Quand il s'agit des monuments des despotes asiatiques, la monstruosité... des dimensions n'est pas un motif d'incrédulité... Je suppose par impossible que les pyramides d'Égypte soient disparues depuis trente siècles et qu'un témoignage contemporain unique atteste leur existence passée, on crierait à l'imposture; et malheur à la Bible, si ce souvenir isolé était consigné dans ses pages. Mais... une des grandes pyramides... a plus coûté que la statue d'or de Nabuchodonosor. » A. Delattre, *De l'authenticité du livre de Daniel*, dans la *Revue catholique*, 1875, t. XXXIX, p. 438-439.

[2] Dan., III, 1.

[3] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 183.

« Cette colline s'appelle el-Mokhattat, « la colline alignée, » et réellement elle mérite ce nom, parce qu'elle présente, avec une élévation de 6 mètres, un carré presque exact de 14 mètres à la base. La colline est orientée aux quatre points cardinaux, et, vers les coins, l'élévation est plus considérable qu'au milieu, de sorte que, lorsqu'on est en haut, on se trouve, pour ainsi dire, entouré de quatre blocs de maçonnerie qui, auparavant, pourtant, n'en formaient qu'un seul. Tout est bâti en briques crues; les briques ont chacune 15 centimètres d'épaisseur. On y voit aussi les aéroducs, plus rapprochés les uns des autres, mais leurs ouvertures sont moins larges...

» En voyant cette colline, on est immédiatement frappé de la ressemblance qu'elle présente avec le piédestal d'une statue colossale, par exemple, celui de la Bavaria, près de Munich, et tout porte à croire que là se trouvait la statue dont le livre de Daniel nous a transmis le [souvenir]... Le fait de l'érection de la statue semble être confirmé par la découverte du Mokhattat[1]. »

[1] J. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 239-240. « Ainsi, conclut-il, quoique l'expédition française en Mésopotamie n'ait pas retrouvé la statue d'or de Nabuchodonosor, [les gens du pays avaient fait courir le bruit qu'elle l'avait découverte, p. 131], — elle en a, du moins, pu indiquer l'emplacement. »

CHAPITRE V.

LA MUSIQUE BABYLONIENNE.

La cérémonie de la dédicace de la statue d'or fut célébrée, nous raconte le livre de Daniel[1], avec beaucoup d'éclat, au milieu d'un grand concert d'instruments de musique. C'est là encore un trait parfaitement babylonien. La musique occupait à cette époque une large place dans les fêtes assyro-chaldéennes, comme nous l'attestent les inscriptions et les monuments figurés : « Sous Assurnazirpal, les musiciens tiennent encore fort peu de place dans les représentations des fêtes, et ils ne sont en possession que de trois instruments, une sorte de harpe tenue horizontalement et jouée avec un plectrum, une lyre jouée avec la main et la cymbale. Sous les Sargonides, au contraire, les troupes de musiciens figurent à chaque instant dans les bas-reliefs, comme leur présence est souvent mentionnée dans les inscriptions. Ces musiciens se servent alors d'une dizaine d'instruments différents[2]. »

Assurbanipal, dans une de ses inscriptions, nous parle des musiciens d'Élam ou de Gamboul, dont il se servit pour rentrer triomphalement à Ninive après une de ses campagnes :

18. Dunan et ses frères, du milieu de cette ville (Sapibel),
19. vivants je tirai.
20. Sa femme, ses fils, ses filles, ses concubines,
21. ses musiciens (*amelu zammeri*) et ses musiciennes (*zinništu zammereti*) j'emmenai et comme butin je comptai.
22. L'argent, l'or, les meubles, et le trésor de son palais,
23. j'emportai et comme butin je comptai[3]...

[1] Dan., III, 5, 10.
[2] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 190-191.
[3] Cylindre B, col. VI; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 131-

43. Avec le butin d'Élam
44. et les dépouilles de Gambul,
45. que par le commandement d'Assur mes mains avaient pris,
46. avec des musiciens (⌊*amelu*⌋*zammeri*) faisant de la musique (*nin-guti*),
47. Dans Ninive j'entrai au milieu des réjouissances[1].

Dans une autre inscription, Istar fait dire à Assurbanipal par un devin :

65. Mange du pain, bois du vin,
66. fais exécuter de la musique, glorifie ma divinité[2].

Le livre de Daniel énumère nommément six instruments de musique : la trompette, la flûte, la cithare, la sambuque, le psaltérion et la symphonie[3]. Ces instruments sont représentés sur les monuments assyriens, qui confirment ainsi le récit du livre inspiré.

Un bas-relief de Sennachérib représente une trompette, semblable, par la forme, à la trompette romaine qui est représentée sur la colonne de Trajan[4], c'est-à-dire droite[5].

132; *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 254-255. — Voir les musiciens et les musiciennes de Suse, Figure 28, p. 315.

[1] G. Smith, *loc. cit.*, p. 133-134; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 256-257.

[2] G. Smith, *ibid.*, Cylindre B, col. V, p. 125. Voir aussi cylindre de Rassam, col. X, ligne 95, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 200; A. Smith, *Asurbanipal,* t. I, p. 80-81.

[3] Dan., III, 5.

[4] A. Layard, *Monuments of Nineveh,* IIe série, pl. 15. L'original est conservé au Musée Britannique, mais il est si endommagé que la trompette est maintenant à peine visible. Cf. G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies,* 3e édit., 1873, t. I, p. 538. Dans ce dernier ouvrage, la trompette romaine est reproduite à côté de la trompette assyrienne, p. 539. Sur la trompette, voir W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities,* au mot *Tuba,* in-8o, Londres, 1849, p. 1170, et *Dictionary of the Bible,* 2e édit., 1893, au mot *Cornet,* t. I, p. 661. Cf. A. Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 107, et la gravure, p. 111.

[5] On regarde généralement la trompette appelée par la Bible, *corne,*

Les monuments assyriens ne nous ont pas jusqu'ici offert de représentation de la flûte simple[1], mais la double flûte s'y voit assez souvent. Elle était d'ailleurs plus commune, même chez les Grecs et les Romains, que la flûte simple. Les Grecs regardaient la flûte comme étant d'origine asiatique et en attribuaient l'invention à Marsyas le Phrygien[2], ou à Olympus son disciple[3]. Nous pouvons conclure de là qu'ils avaient certainement reçu cet instrument de l'Asie, et leur préférence marquée pour la double flûte paraît être une preuve de l'influence que l'Assyrie avait exercée sur la Grèce, en fait de musique, comme sur tant d'autres points. D'après cela, il est vraisemblable qu'il est question de la double flûte dans Daniel. Elle était courte, en Assyrie, et ne dépassait point de 0m,25 à 0m,30 cent.[4]. L'examen des bas-reliefs ne permet pas de décider si elle se composait de deux instruments séparés ou unis ensemble par une seule embouchure. Cependant la première hypothèse est la plus probable, parce que, chez les Grecs et les Romains, elle

קרן, *qéren*, comme recourbée, par opposition à la *šofar*, שופר, ou trompette droite. Daniel appelle la trompette dont il est question ici קרנא, mais malgré ce nom, les monuments ne nous ayant pas offert de trompette recourbée, il est probable qu'il s'agit de la trompette droite. La Bible grecque l'a entendu ainsi, puisqu'elle a traduit σάλπιγξ. Cf. G. Rawlinson, *loc. cit.*, t. III, p. 20. Du reste, la Bible hébraïque ne distingue probablement pas d'une manière rigoureuse le *qéren* et le *šôfar*.

1 On rencontre la flûte simple sur les monuments de l'Égypte. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 307-312. Cf. p. 232-237. Voir aussi pour la flûte, et en général, pour tous les instruments de musique égyptiens, G. Rawlinson, *Herodotus*, 2e édit., 1862, t. II, p. 73-77.

2 Athénée, *Deipnosoph.*, IV, 82, édit. Teubner, t. I, p. 319.

3 Plutarque, *De Musica*, XIV, 2, édit. Didot, t. IV, p. 1388.

4 Les flûtes égyptiennes avaient de 0m,18 à 0m.40 ou 0m,45 centimètres, Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 308. Les Phéniciens avaient une flûte très petite appelée *gingrus*. Athénée, *Deipnosoph.*, IV, 76, édit. Teubner, t. I, p. 312.

était formée de deux tubes tout à fait distincts. En Assyrie, ils étaient l'un et l'autre de même longueur et très vraisemblablement droits, quoique les sculpteurs les aient parfois représentés contournés. Le musicien, pour en jouer, se servait de ses deux mains[1].

Le troisième instrument mentionné par Daniel est la cithare ou la harpe. On la trouve représentée sur les plus anciens monuments de l'Assyrie. Dans sa forme la plus antique, elle était triangulaire et composés de deux morceaux de bois, l'un horizontal, l'autre fixé perpendiculairement à l'extrémité du premier et terminé ordinairement par l'image d'une main humaine. Les cordes étaient au nombre de huit, de neuf ou de dix. Elles paraissent avoir été toutes de même grosseur : la différence des sons devait donc être produite par la différence de la longueur. Toutes les cordes, partant du même point, de l'extrémité de la caisse horizontale opposée à la barre montante, allaient se fixer, à différentes hauteurs, à cette dernière barre au delà de laquelle leurs bouts étaient pendants. Le musicien portait probablement cette harpe suspendue à son cou[2] ; il la soutenait de la main gauche et en jouait de la droite, à l'aide d'un plectrum ou archet.

Plus tard la harpe eut une forme différente et l'on en joua aussi d'une autre manière. Elle avait encore à peu près l'aspect triangulaire[3], seulement la pièce principale était une caisse arrondie, creuse, et percée de deux ou plusieurs trous, comme la caisse de résonnance d'une guitare. Le nom-

[1] Voir la Figure 28, p. 315.

[2] A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 412.

[3] Les Égyptiens avaient aussi une harpe triangulaire, Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 280, qui ressemblait à la harpe assyrienne. S. Jérome dit que la harpe hébraïque ou kinnor, כנור, ressemblait au delta grec, Δ, et avait par conséquent aussi une forme triangulaire.

bre des cordes s'élevait quelquefois jusqu'à dix-sept. Elles partaient de différents points de la caisse et étaient fixées à une traverse de bois au delà de laquelle leurs bouts formaient une espèce de frange. Le joueur la tenait droite, projetée en avant, et s'élevant en partie au-dessus de sa tête, de telle sorte que les cordes étaient perpendiculaires et la barre transversale, placée horizontalement à la hauteur des cordes ; il touchait l'instrument, non plus avec un archet, mais avec les deux mains. C'est probablement de cette espèce de harpe qu'il est question dans l'histoire de Sidrach, de Misach et d'Abdénago. Un cylindre babylonien, publié par Félix Lajard[1], nous offre en effet une harpe de forme analogue, portée de la même manière, et dont le musicien joue avec les deux mains.

Parmi les bas-reliefs découverts à Tell-Loh par M. de Sarzec se trouve un antique fragment mutilé qui représente, entre autres, un musicien assis, jouant avec la main droite de la harpe qu'il tient de la main gauche. Elle a onze cordes. A sa partie antérieure, elle est ornée d'un taureau[2].

La *sambuca*, mentionnée après la cithare, est, selon toutes les apparences, un autre genre de harpe[3]. D'après Athénée, elle avait quatre cordes et ne rendait que des sons aigus[4].

1 F. Lajard, *Culte de Mithra*, pl. XXXIX, fig. 8. Il est reproduit dans G. Rawlinson, *Ancient Monarchies*, 1873, t. III, p. 20.

2 Ce fragment, actuellement au Louvre, a 1m,10 de hauteur. Il a deux registres. « Dans le registre supérieur on voit quatre personnages ; celui de droite porte un objet qui est peut-être un instrument de musique, une sorte de cymbale sur laquelle il frappait avec le maillet qu'il tient de la main gauche. » *Ibid.*, p. 600. Nous avons reproduit le registre inférieur dans le *Manuel biblique*, t. II, 9e édit., no 750, fig. 69, p. 427.

3 Cf. Athénée, *Deipnosoph.*, IV, 77, t. I, p. 313 ; XIV, 34, t. IV, p. 141 et suiv. ; Vitruve, VI, 1 ; Suidas, *Lexicon*, édit. Bernhardy, t. II, col. 661-662, *sub voce :* E. David, *La musique chez les Juifs*, in-8o, Paris, 1873, p. 25 ; Naumbourg, *Recueil de chants religieux des Israélites*, in-4o, Paris (1876), p. V.

4 « Émilianus, à ces mots, prit la parole : « Mon cher Masurius, ama-

Le psaltérion est le cinquième instrument babylonien que nous fait connaître Daniel. Il était à cordes et en comptait au moins dix; elles étaient étendues sur une caisse creuse et percée de trous. Un bas-relief d'Assurbanipal, représentant une sorte de procession de Susiens, nous a conservé la forme du psaltérion[1]. Il devait être suspendu autour du cou, quoique l'artiste ait négligé de figurer la courroie qui servait à cet usage. Le musicien frappait les cordes avec une baguette ou un marteau, qu'il tenait de la main droite; il paraît aussi les avoir pincées avec la main gauche. Le moderne *santour* de l'Orient n'est que l'ancien *pesanterin* babylonien[2].

Le dernier instrument nommé par Daniel est appelé *symphonie*. Nous ne savons pas d'une manière certaine ce qu'il

teur de la musique autant que je le suis, je me demande souvent à moi-même, si, ce qu'on appelle *magadis*, est une espèce de flûte ou de *cithare?* car le charmant Anacréon dit quelque part : « O Leucaspis, je » joue la magadis à vingt cordes : mais toi, tu es tout fier de la beauté de » ta jeunesse. » Et d'un autre côté, Ion de Chio parle de cet instrument comme d'une espèce de flûte, dans son Omphale. Voici le passage : « Que » la Magadis, flûte de Lydie, prélude aux chants. » Voici la réponse de Masurius : « Euphorion, dans son *Traité des jeux isthmiques*, dit que la magadis est un instrument fort ancien, dont la forme fut changée assez tard et qu'on l'appela dès lors sambuque. Cet instrument était, ajoute-t-il, d'un grand usage à Mitylène, et Lesbothémis, ancien statuaire, y avait fait une statue représentant une des muses avec une magadis à la main. » Au livre IV d'Athénée, on lit : « La flûte qu'on appelle *magadis*, et qui se nomme aussi *l'ancienne magadis*, rend le son aigu et le grave, comme Alexandrides le dit dans son *Danseur armé* : « Comme la Magadis, je » prendrai le ton aigu et grave. » Il y avait, dit le traducteur, une flûte appelée *magados*, parce qu'elle servait à accompagner la *magadis*, et l'on a confondu les deux noms. Athénée, *Banquet des Savants*, XIV, 35 et IV, 182. Traduct. Lefebvre de Villebrune, Paris, 1789, t. V, p. 253.

[1] A. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 454. Voir Figure 28, p. 313.

[2] Gesenius paraît regarder avec raison le mot *santour* comme une corruption du mot *pesanterin*, correspondant au ψαλτήριον grec. Le santour actuel ressemble par sa forme à l'instrument susien que nous venons de décrire.

représente. D'après les uns, c'est une espèce de cornemuse[1], la *sampogna* des Italiens modernes[2]; d'après les autres, c'est une espèce d'orgue[3]. On voit sur un bas-relief du temps de Sennachérib une procession de musiciens, dans laquelle l'un d'entre eux porte un instrument inconnu. Sa forme est celle d'un sac renversé sens dessus dessous. La manière dont il est tenu semble indiquer que c'était une espèce de boîte ou caisse creuse, en bois ou en métal, contenant probablement des matières dures, qui, étant agitées, produisaient un bruit plus ou moins harmonieux. On a trouvé en Égypte des instruments analogues[4]. Ne serait-ce pas là la symphonie du livre de Daniel?

L'auteur sacré, après avoir énuméré les six instruments de musique dont nous venons de parler, en mentionne d'autres en général, « et toute sorte d'instruments, » dit-il.

Ceux qui nous sont connus par l'archéologie assyrienne, en dehors des précédents, sont la lyre, la guitare, le tambour, le tambourin et les cymbales.

On rencontre trois variétés de lyre ; l'une triangulaire ou à peu près, à quatre cordes, dans un châssis de bois sans ornement, a été découverte par M. Loftus sur un bas-relief du palais d'Assurbanipal[5]. On n'en connaît pas d'autre représentation.

Une seconde espèce ressemble à la lyre égyptienne[6]. Elle

[1] Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ et chaldaicæ*, au mot *sumpôneyâh*, p. 941.

[2] Le mot *sampogna* paraît être une corruption de *symphonia*.

[3] Ibn Yahia, *Paraphrasis in Danielem cum versione et annotationibus* Constantini Lempereur, Amsterdam, 1683, dit sur Dan., III, 5, p. 63 : « *Symphoniæ*, instrumenti confecti e conjunctis fistulis quod vocatur *organum*, ארגנאנוש. »

[4] Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 238, 322-327, etc.

[5] G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, 1873, t. I, p. 531.

[6] Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 291, n° 217.

est rectangulaire, avec une grande caisse de résonnance à la base ; elle a deux bras droits légèrement divergents, fixés à leur extrémité par une barre droite. Le nombre des cordes était de huit à dix et de même longueur. L'artiste, tel qu'on le voit figuré à Khorsabad, la tenait sous le bras gauche, suspendue au cou ; il en jouait avec les deux mains.

La troisième espèce de lyre était très ornée. On n'en voit sur les monuments de Koyoundjik, où elle a été trouvée, que la partie supérieure ; l'autre partie est cachée par le musicien. Deux branches recourbées, plus ou moins ornées, partent de la base invisible et sont fixées à une autre branche transversale. Les cordes sont d'inégale longueur et au nombre tantôt de cinq tantôt de sept.

La guitare assyro-chaldéenne est remarquable par l'exiguïté de sa caisse d'harmonie et la longueur relative du cou ou de la poignée. Le monument de Koyoundjik qui nous en a conservé la forme ne permet pas de distinguer quel était le nombre et la disposition des cordes. Les deux mains semblent servir à en jouer.

On a découvert, sur les monuments assyriens, la représentation de deux tambours. Le premier est un petit instrument semblable au *toubboul* actuel, dont se servent les danseuses en Orient[1]. Le second a l'apparence d'un cône renversé ; dans la partie supérieure, il ressemble au *toubboul*, mais il est trois ou quatre fois plus long et va en se rétrécissant de manière à finir presque en pointe. L'un et l'autre étaient attachés probablement à la ceinture et portés à la hauteur de la poitrine ; au lieu de baguettes, on se servait des mains ouvertes pour battre de ces deux espèces de tambours.

En Assyrie, le tambourin était rond comme celui de nos jours, et non carré comme il l'était ordinairement en

[1] Voir Figure 28, p. 315, l'avant-dernier musicien, jouant du *toubboul*.

Égypte[1]. Il paraît avoir consisté simplement en une peau, tendue sur un châssis circulaire; on n'y voit point les anneaux ou petites boules métalliques qui produisent le tintement particulier aux instruments modernes[2]. Le musicien le tenait par le bas, de la main gauche, dans une position perpendiculaire, et il le frappait avec les doigts de la main droite.

Les cymbales assyriennes avaient la même forme que celles dont on se sert encore aujourd'hui en Orient. Elles consistaient en deux demi-sphères métalliques, probablement de bronze, ayant, dans leur partie extérieure, une longue poignée, par laquelle les tenait celui qui en jouait, en les frappant l'une contre l'autre[3].

La véritable nature de quelques autres instruments, représentés sur les bas-reliefs assyriens, n'a pu être reconnue, parce que la musique moderne ne nous offre rien d'analogue. Parmi les derniers que nous venons d'énumérer, il est évidemment impossible d'indiquer quels sont ceux que Daniel a voulu désigner par les mots : « et toute sorte d'instruments. » On peut néanmoins supposer avec vraisemblance que le tambour jouait son rôle dans la fête de l'érection de la statue, comme dans la scène représentée Figure 28.

[1] Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, p. 235, 240 et 329.

[2] Voir la représentation du tambourin moderne en Orient, Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 95. Il joue un grand rôle dans les danses arabes; voir G. Smith, *Assyrian Dicoveries*, p. 129-130.

[3] Les cymbales étaient aussi connues en Égypte. Les Égyptiens, d'après leurs monuments, avaient de treize à quatorze espèces d'instruments de musique : les cymbales, les baguettes cylindriques, le sistre, le tambourin, le *darabouka*, sorte de tambour, le tambour, la trompette, le tambour long, la harpe, la lyre, la guitare, la flûte simple et la double flûte; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 1re série, t. II, p. 253-327. Les Assyriens et Nabuchodonosor lui-même ayant fait plusieurs campagnes en Égypte, les instruments de musique de ce pays devaient leur être devenus familiers.

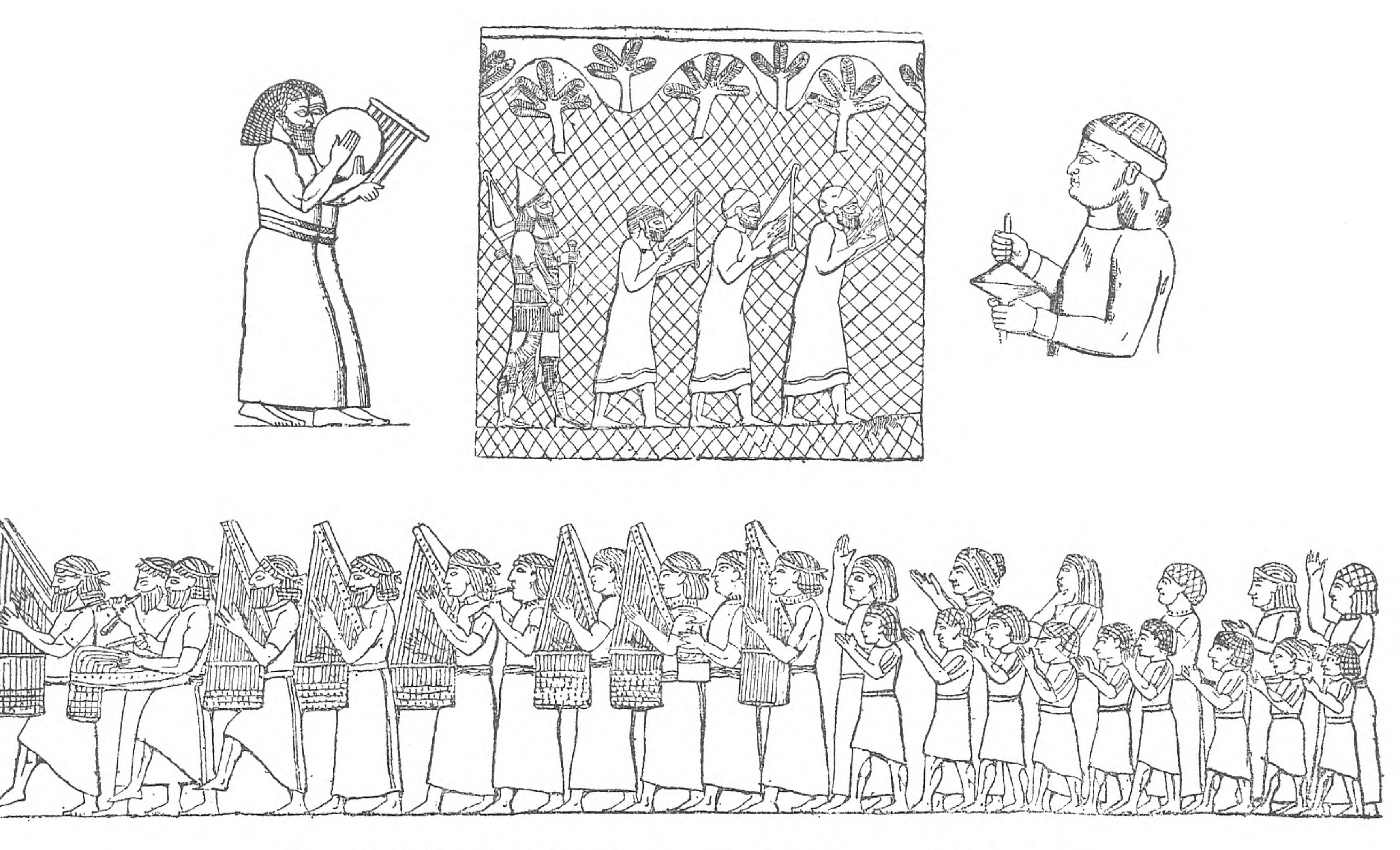
Un bas-relief du temps d'Assurbanipal, que nous reproduisons ici[1], représente une troupe de vingt-six musiciens susiens, rendant hommage au roi d'Assyrie leur vainqueur. Il nous permet d'imaginer aisément ce qui se passa à la fête de la dédicace de la statue d'or. Onze sont des instrumentistes, quinze sont des chanteurs. Parmi les premiers, sept jouent de la harpe, deux de la double flûte, un du psaltérion ou *santour* et un autre du petit tambour ou *toubboul*. Ces onze musiciens sont des hommes, parmi lesquels il y a six eunuques, distingués par l'absence de barbe. Les chanteurs, au nombre de quinze, se composent de six femmes et de neuf enfants de divers âges[2]. Ces derniers semblent accompagner leur chant de battements de mains, selon un usage qui paraît avoir existé aussi en Palestine et en Égypte et qui existe encore dans tout l'Orient[3]. Les trois premiers musiciens ont un pied levé, comme s'ils dansaient en cadence[4]. Ce monument nous permet de nous figurer ce

[1] Voir Figure 28 (cf. plus haut, p. 305-306), d'après Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 455; G. Rawlinson; *Ancient Monarchies*, t. I, p. 540. Cf. Layard, *Monuments of Nineveh*, t. II, pl. 48 et 49. Cette planche est l'illustration du passage des inscriptions d'Assurbanipal qui a été rapporté plus haut, p. 468. La ville de Susi, capitale de la Susiane que vient de conquérir le roi de Ninive est représentée au-dessus des musiciens. Voir cette partie du bas-relief dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 550, fig. 33, p. 203.

[2] Ctésias, qui nous fait connaître aussi quel était le goût des Babyloniens pour la musique, raconte, dans Athénée, *Deipnosoph*, XII, 40, t. II, p. 469, qu'un noble babylonien, appelé Annarus [Nannaru], régala ses convives, dans un festin, d'un concert de cent cinquante femmes. Les unes chantaient, les autres jouaient de la flûte, de la harpe ou du psaltérion. Cf. Nicolas de Damas, Fragm. 10, dans les *Historicorum Græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. III, p. 362.

[3] Ps. XLVII, 1; Hérodote, II, 60; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 1re série, t. II, p. 326.

[4] G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, 3e édit., t. I, p. 542-543. Cf. la description donnée par Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 454-455. Pour le détail des monuments représentant des scènes musi-



28. — Musiciens et musiciennes représentés sur les bas-reliefs assyriens.

qu'étaient les musiciens de Nabuchodonosor, leur manière de jouer et de marcher.

On voit quelquefois, à côté des musiciens, des chefs d'orchestre qui tiennent à la main une ou deux baguettes pour marquer la mesure [1].

Peut-être parmi ceux qui jouaient dans la plaine de Doura y avait-il des musiciens étrangers. Les Assyriens et les Chaldéens aimaient à les entendre, comme nous le prouve le bas-relief d'Assurbanipal. Un autre bas-relief nous représente trois captifs jouant de la lyre [2]. Ils ont une physionomie approchant du type juif. Les administrateurs du Musée britannique crurent d'abord que ce monument représentait la scène qu'a immortalisée le Psaume *Super flumina Babylonis* et que nous voyions là ces instruments de musique que les enfants d'Israël suspendaient aux saules des rivages de l'Euphrate [3]. L'identification ne peut être sûrement établie, mais ce bas-relief prouve du moins que les conquérants de Ninive et de la Chaldée faisaient exécuter par les étrangers qu'ils avaient transportés les chants de leur patrie et qu'ils prenaient goût à les entendre.

L'amour des Chaldéens pour la musique étrangère devait s'étendre naturellement aux instruments de fabrication et de nom exotique, et c'est là sans doute l'explication de la présence de mots grecs dans l'énumération musicale de Daniel, mots dont on a voulu si souvent abuser pour contester l'authenticité du livre de ce prophète [4].

cales, voir G. Rawlinson, *loc. cit.*, p. 539-541, et pour tout ce qui regarde la musique assyrienne, les p. 529-544, auxquelles nous avons fait de larges emprunts.

1 G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, p. 543.

2 Voir Figure 28, p. 315, d'après G. Rawlinson, *The five great ancient Monarchies*, 1873, t. I, p. 540.

3 Ps. CXXXVI (hébreu CXXXVII).

4 Fr. Lenormant lui-même, tout en défendant l'authenticité des six pre-

Ces mots sont au nombre de trois ou quatre : *sambykê*, *kitharis*, *psaltérion* et *symphônia* [1]. L'origine grecque de la *sambykê* est très contestable. Il y a même lieu de penser que ce nom, qu'on prétend avoir été emprunté aux Hellènes par l'auteur du livre de Daniel, a été, au contraire, emprunté par les Hellènes aux Orientaux [2]. Les écrivains classiques attribuent expressément une origine asiatique à la sambuque [3].

Quant à la *kitharis*, au *psaltérion* et à la *symphônia*, ap-

miers chapitres de Daniel, semble vouloir passer condamnation jusqu'à un certain point sur le chapitre II. « Dans les chapitres II à VII, dit-il, on a suppléé à la perte [du texte original] par une version araméenne, qui semble, par sa langue, d'origine palestinienne et doit être postérieure à Alexandre et à la conquête des Macédoniens, puisqu'elle emploie des mots grecs : κίθαρις, σαμβύκη, ψαλτήριον, συμφωνία. Dan., III, 5 et 29. » *La divination chez les Chaldéens*, p. 174. Cf. p. 190. Voir H. Derenbourg, dans les *Mélanges Graux*, p. 235-244 ; cf. J. Halévy, dans le *Journal asiatique*, 1883, IIe partie, p. 282-284.

1 Th. Nöldeke, *Histoire littéraire de l'ancien Testament*, p. 333.

2 « Ce nom semble venir de la racine סבך [*sâbak, implexit, perplicuit*] ; ce seraient ainsi les Grecs qui l'auraient reçu des Sémites et non l'auteur du texte araméen qui l'aurait pris des Grecs, » dit Fr. Lenormant lui-même, *La divination chez les Chaldéens*, p. 190. La forme σαμβύκη a une apparence tout à fait hellénique et nullement orientale, mais le μ qui lui donne cet air grec est ajouté et ne se trouve pas dans le mot sémitique, qui est סבכה, *sabkâh*, sans *m* de liaison.

3 « Μάγαδις, dit H. Hamaker, dans ses *Miscellanea Phœnicia*, in-4°, Leyde, 1828, p. 305, instrumentum musicum chordis instructum, de quo multis egit Athenæus l. XIV, p. 634 G, ad 637 A, coll. l. IV, p. 182, quodque inter Lydorum εὑρήματα recenset Ion apud Athenæum, l. I, p. 634 C, et ipse Auctor, p. 634 F, et inter peregrina instrumenta (ἔκφυλα ὄργανα) refert Aristoxenus apud eumdem, l. IV, p. 182. An veteres illius inventionem Phœnicibus adscripserint, ut affirmat Mignotius, Diss. de Phœnicibus XI (*Mém. de l'Acad. des Inscr.*, t. XXXVI, p. 107), asseverare non ausim. Rem tamen ipsam admodum verosimilem facit illius instrumenti cum sambuca in Oriente inventa et alias λυρόφοινιξ appellata (Athen., l. IV, p. 175 E) similitudo (*ibid.*, l. XIV, p. 635 A), tum nominis quoque explicatio. »

pelés dans le texte original, *qatrôs* ou *qîtrôs*, *pesantêrîn* ou *pesanṭêrîn*, *soumpônyâh* ou *sîfonyâ'*[1], acceptons sans la discuter l'étymologie grecque de leurs noms. Il n'en résulte aucunement que le récit où ils sont mentionnés ne date pas du temps de Nabuchodonosor.

Tout le monde admet que ces instruments étaient connus en Asie et étaient même primitivement originaires de ce pays[2]. Les Hellènes leur firent seulement subir des transformations et les perfectionnèrent, comme tant d'autres inventions qu'ils avaient reçues de l'Orient. C'est ainsi qu'ils imaginèrent la cithare à sept cordes, dont on fait honneur à Terpandre, vers 650 avant J.-C.[3]. Mais leurs instruments perfectionnés reprenaient de suite le chemin de l'Asie et y retournaient naturellement avec leurs noms grecs. C'est ainsi que la cithare à sept cordes apparaît sur les monuments assyriens à l'époque même où elle vient d'être inventée en Grèce[4].

Les rapports entre l'Assyrie et la Grèce, par l'intermédiaire de l'Asie Mineure et de la Phénicie, étaient anciens et fréquents. Sargon, du temps d'Isaïe et du roi Ezéchias, connaît déjà le nom de l'Ionie et, dans ses inscriptions, il appelle la partie de la Méditerranée voisine de Cypre, « la

[1] Dan., III, 5.

[2] E. Spanheim, *Observationes in hymnum in Delum*, dans ses *In Callimachi hymnos observationes*, Utrecht, 1696, t. II, p. 474-475.

[3] Euclide, *Introd. harm.*, p. 19; Strabon, XIII, II, 4, édit. Didot, p. 528; Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, VI, 16, Migne, t. IX, col. 373, — Sur Terpandre, on peut voir Plutarque, *De musica*, III-VI, édit. Didot, t. IV, p. 1384; Westphal, *Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik*, Breslau, 1865, t. I, p. 64-70; Gevaert, *Histoire et théorie de la musique de l'antiquité*, Gand, 1875, p. 43.

[4] « On rapporte cette invention à Terpandre, vers 650 avant J.-C., observe Fr. Lenormant, et dans les monuments assyriens la cithare à sept cordes n'apparaît exclusivement que du temps d'Assurbanipal (668-625) : la coïncidence de ces dates est frappante. » *La divination chez les Chaldéens*, p. 191.

mer de Javan » ou des Ioniens. Sennachérib rencontra les Grecs en Cilicie, remporta sur eux une victoire et y éleva un monument commémoratif de son triomphe[1]. Bien plus, il avait dans son armée un corps de troupes grecques[2]. Assaraddon et son fils Assurbanipal portèrent plusieurs fois leurs armes en Phénicie, dont les rapports commerciaux avec la Grèce sont connus de tous; ils furent même en rapport direct avec les Grecs : ils énumèrent parmi leurs tributaires plusieurs rois grecs dans l'île de Cypre; Ituander, de Paphos; Irisu, de Sole; Damasu, de Curium, etc.[3]. Comment peut-on douter qu'un prince amateur de musique comme l'était Assurbanipal[4], n'ait pas connu, par ces tributaires, les instruments de musique des Hellènes et leurs noms? Les noms des objets étrangers arrivent dans les pays où ils sont importés avec les noms eux-mêmes. Personne n'est surpris aujourd'hui de trouver des mots sanscrits dans les livres des Rois, pour désigner les produits de l'Inde, apportés à Jérusalem du temps de Salomon[5]; personne ne conclut de là que ces livres ont été écrits à une date récente. Pourquoi donc suivrait-on une autre règle, au sujet de Daniel, lorsque les communications entre les Grecs et les Babyloniens étaient infiniment plus faciles qu'entre les Juifs et les Hindous?

Il est très vraisemblable, à nos yeux, que les Assyriens

[1] Bérose, dans Eusèbe, *Chron. arm.*, I, 5, Migne, *Patr. gr.*, t. XIX, col. 118.

[2] Bérose, Fragm. 12; Abydène, Fragm. 7; *Historicorum græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 504; B. G. Niebuhr, *Historische Gewinn aus dem armenischen Eusebius*, dans ses *Kleine Schriften*, 2 in-8°, Bonn, 1828-1843, t. I, p. 205; J. Brandis, *Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Inschriften*, in-8°, Berlin, 1856, p. 1 et suiv.

[3] Voir plus haut, p. 71 et 88.

[4] Voir plus haut, p. 305-306.

[5] Voir t. III, p. 382.

connaissaient, non seulement les instruments de musique des Grecs et leurs noms, mais aussi les musiciens grecs. Ils avaient, dans leurs guerres, fait des prisonniers de cette nation, et les Phéniciens avaient dû leur en vendre comme esclaves. Les Babyloniens, par conséquent, les connaissaient aussi, puisqu'ils étaient sous la dépendance de Ninive, avant sa chute, et étaient devenus ses héritiers, après sa ruine. Un témoignage antique nous apprend d'ailleurs que le frère du poète Alcée, vers le temps de Nabuchodonosor, s'était illustré « aux plus lointains confins de la terre, en portant secours aux Babyloniens[1]. »

Il n'y a donc rien d'étonnant si, du temps de Daniel, on connaissait à Babylone des instruments de musique grecs et si on les appelait de leurs noms grecs. « L'introduction d'instruments étrangers s'explique par l'usage qu'attestent les monuments [et qui a été déjà signalé[2]], de contraindre les captifs à faire de la musique pour leurs vainqueurs, comme il est dit des Juifs à Babylone[3], » dans le psaume *Super flumina Babylonis*.

Tout ce que rapporte le livre de Daniel de la musique babylonienne confirme donc son authenticité. « Un auteur séparé des événements par quatre siècles eût été un véritable érudit, comme il n'y en avait guère de son temps, s'il avait connu cette circonstance, attestée par les textes et par les monuments figurés, que la musique instrumentale, fort peu employée par les premiers rois assyriens, était

[1] Alcée, *Fragm.* 33, dans le *Museum criticum*, de Bloomfield, Cambridge, 1826, t. I, p. 433; Strabon, XIII, 2, nº 3, édit. Didot, p. 527. Ottfried Müller a publié à ce sujet : *Ein Bruder des Dichters Alkæos ficht unter Nebukadnezar*, dans le *Rheinisches Museum*, 1827, I, sect. II, fasc. 4, p. 287-296 (traduit en anglais dans le *Classical Journal*, nº 72, p. 272-278).

[2] Voir plus haut, p. 317, et Figure 28, p. 315.

[3] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 191.

devenue, précisément à partir du VIIe siècle, un élément capital de toutes les cérémonies religieuses et publiques en Assyrie et à Babylone[1]. » Un Juif, vivant quatre cents ans plus tard, en Palestine, comme le disent les rationalistes, n'aurait certainement pas pu connaître avec exactitude tous les détails de mœurs qui nous sont donnés dans le chapitre III de Daniel, ainsi que dans les autres parties de ce livre.

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 190.

CHAPITRE VI.

LES TROIS ENFANTS DANS LA FOURNAISE.

Tous les grands officiers de la cour de Nabuchodonosor devaient accompagner le roi à la dédicace de la statue d'or, dans la plaine de Doura, et prendre part à la cérémonie. Le texte énumère un certain nombre des dignitaires royaux, fonctionnaires administratifs, politiques et judiciaires[1]. « Il n'est pas un des titres de cette énumération qui ne corresponde à un titre véritablement assyrien, mentionné dans les documents des rois de Ninive et de Babylone; la correspondance en serait facile à donner et certaine. Mais il est à remarquer que pour deux de ces titres seulement, *paḥaṭ* et *sakan*, répondant assez exactement à ce que sont dans la hiérarchie actuelle de l'empire ottoman *pacha* et *kihaya*, la forme assyrienne a été conservée; pour tous les autres, le texte araméen donne des équivalents... Si ce livre avait été inventé au temps d'Antiochus Épiphane, nous aurions là quelques mots grecs;... nous aurions du moins le titre de *stratégos* (général), qui fut tout de suite adopté dans les langues sémitiques, ainsi que nous le voyons par les inscriptions araméennes[2]. »

Ananias, Misaël et Azarias faisaient partie des grands officiers que Nabuchodonosor avaient convoqués à la fête de l'inauguration de la statue d'or. Daniel appartenait aussi aux premiers corps de l'État, mais il était sans doute absent, à cette époque, de Babylone, et il fut de la sorte affranchi de l'obligation d'assister à un acte de culte idolâtrique. Ses

[1] Dan., III, 2, 3, 27. — Sur les titres et les noms de ces dignitaires, voir Pusey, *Daniel the prophet*, 1864, p. 38, 594-597.

[2] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 198-199.

compagnons, moins favorisés par les circonstances, ne purent se dispenser de s'y rendre, mais ils ne balancèrent pas à professer généreusement leur foi et refusèrent de se prosterner devant l'idole babylonienne malgré l'ordre royal, réservant leur adoration au seul vrai Dieu.

L'élévation de ces étrangers aux premières charges de la cour leur avait suscité des envieux parmi les Chaldéens indigènes[1]. Il y avait, en Chaldée et en Assyrie, des hommes toujours prêts à dénoncer au roi ceux qu'ils voulaient perdre, comme les monuments nous en offrent plusieurs exemples[2]. Les ennemis des jeunes Hébreux jugèrent l'occasion favorable pour se débarrasser de rivaux ou de concurrents redoutables : ils s'empressèrent de signaler à leur maître ceux qui n'honoraient point ses dieux et n'adoraient point l'idole. Nabuchodonosor était très impérieux et il avait pour ses fausses divinités une vénération profonde : lui dénoncer des sujets rebelles, qui « méprisaient son décret et ne rendaient pas hommage à ses dieux[3], » c'était employer le moyen de plus efficace pour exciter sa fureur.

Tous les textes de Nabuchodonosor qui ont été retrouvés jusqu'ici témoignent de sa ferveur religieuse. Il ne croyait jamais pouvoir faire assez pour vénérer ses dieux de prédilection :

36. De belles choses en abondance,...
38. dans ma ville de Babylone,
39. en sa présence j'ai porté
40. A É-Saggil,
41. le temple de sa puissance,
42. j'ai fait des restaurations.
43. É-Kua, le sanctuaire

[1] Dan., III, 8. Le texte dit d'une manière très expressive : «Les hommes *Chaldéens* accusèrent les *Juifs*. »

[2] Voir plus haut, p. 300, la dénonciation faite par Abadnabo au roi de Ninive.

[3] Dan., III, 12.

44. de Marduk, seigneur des dieux,
45. j'ai fait briller comme le soleil
46. sa magnificence (?).
47. D'or rouge
48. comme pour (les rois et les dieux [?])
49. de lapis-lazuli et de morceaux d'albâtre[1],
50. je l'ai soigneusement recouvert[2].

Sa grande inscription est remplie de traits semblables, des louanges de Mérodach et des autres divinités de Babylone, de tout ce qu'elles ont fait pour lui et de ce qu'il a fait pour elles, de sa reconnaissance pour leurs bienfaits passés et de sa confiance en leur protection pour l'avenir. Ne pas partager à leur égard ses propres sentiments, surtout dans une circonstance solennelle, c'était donc pour elles et pour sa propre personne le plus sanglant outrage. Une telle désobéissance méritait, à ses yeux, la mort.

Les compagnons de Daniel ayant osé résister au roi en face, et n'ayant pas voulu, malgré son ordre formel directement exprimé, se prosterner devant la statue d'or, il les fit précipiter dans une fournaise ardente. Sa colère était telle qu'il ne laissa point le temps de les dépouiller de leurs vêtements précieux : on les jeta dans les flammes avec leurs sarabales ou manteaux[3], leurs sandales, leurs tiares et tous leurs vêtements[4].

[1] « On trouve encore ces pierres dans les ruines de Babylone. » *Records of the past,* t. v, p. 117.

[2] *Inscription de Nabuchodonosor,* col. II; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 14-15; Rodwell, dans les *Records of the past*, t. v, p. 117.

[3] On entend assez souvent par *sarabala* des caleçons, mais ce mot désigne plus probablement le vêtement supérieur que portaient les Assyriens et les Chaldéens. Voir Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 971. Dan., III, 21, décrit très exactement le costume babylonien; il faut donc l'interpréter d'après les bas-reliefs indigènes.

[4] L'exactitude de cette description est reconnue par M. Cheyne, un ad-

On traitait avec la plus grande rigueur, dans les pays baignés par l'Euphrate et le Tigre, ceux qu'on considérait comme blasphémateurs des dieux. Assurbanipal avait fait représenter, sur les murs du palais de Koyoundjik, le supplice de deux hommes qu'on écorche vivants, après leur avoir arraché la langue. Une légende explique qu'ils sont ainsi châtiés de leur impiété[1]. Nous apprenons aussi par un cylindre que deux blasphémateurs, après avoir eu la langue arrachée, furent brûlés dans une fournaise :

74. .... Dunan
75. et Nabu-uṣalli qui commandaient à Gambul,
76. qui contre mes dieux avaient proféré de grandes malédictions,
77. à Arbèle, leurs langues j'arrachai ;
78. j'écorchai leur peau. Dunan, à Ninive,
79. dans une fournaise (*eli iṣu makaṣi*) on le plaça et
80. on le brûla comme un agneau[2].

Un traitement semblable fut infligé, à Babylone même, à Samassumukin, frère d'Assurbanipal, qui s'était révolté

versaire décidé de l'authenticité de Daniel : « Il y a, dit-il, dans Daniel trois choses qui sont incontestablement d'accord avec les coutumes babyloniennes, savoir la condamnation à être brûlé vif, III, 6; *la description du vêtement des courtisans*, III, 21; et la mention de la présence des femmes aux festins, V, 2. » *Encyclopædia Britannica*, 9e édit., t. VI, 1877, p. 803. Cf. Stanley, *Lectures on the Jewish Church* : « Leur vêtement est décrit comme assyrien ou babylonien, non comme palestinien, » Lect. XLI, t. III, p. 23. Cf. Hérodote, I, 195, avec les notes, dans l'édition de G. Rawlinson, t. I, p. 23.

[1] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. III, pl. 37, 7. — La langue est aussi coupée aux Babyloniens qui avaient parlé contre le dieu Assur. Cylindre de Rassam, col. IV, lignes 66-69, *Keilinschr. Bibliothek*, t. II, p. 192-193; Alden Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals*, t. I, p. 34-35.

[2] Cylindre B, colonne VI; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 157; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 256-257.

contre ce dernier[1]. On punissait la rébellion contre les rois comme la révolte contre les dieux.

103. Assur, Sin, Samas, Ramman, Bel, Nabu,
104. Istar de Ninive, la céleste reine de Kutmuri,
105. Istar d'Arbèle, Ninip, Nergal et Nusku,
106. qui marchaient devant moi, terrassèrent mes ennemis,
107. Samassumukin, mon frère rebelle
108. qui faisait la guerre contre moi, dans les flammes d'un feu ardent[2]
109. ils le jetèrent et lui arrachèrent la vie[3].

Lorsque Assurbanipal allait entreprendre la guerre contre son frère rebelle, un devin lui avait annoncé qu'il triompherait de Samassumukin et de ses confédérés, et lui avait dit au nom de Sin :

49. Sur le disque(?) de la lune, il est écrit
50. ainsi : Ceux qui contre Assurbanipal roi d'Assyrie,
51. ont conçu de mauvais desseins et lui ont livré bataille :
52. une mort violente leur est destinée. Avec la pointe de l'épée,
53. la brûlure du feu, la famine et la peste, je détruirai
54. leurs vies[4].

[1] Voir plus haut, p. 91, 100, 106.

[2] *Ina me-qit isati a-*[*ri*]*-ri.* M. P. Jensen, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 290, ligne 51, lit « li'bi(?) », au lieu de : *isati.* Cf. ce qu'il dit, *ibid.*, p. 177, note 12.

[3] Cylindre A, colonne IV ; G. Smith, *History of Assurbanipal,* p. 163. Cylindre de Rassam, col. IV, lignes 46-52, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 190-191 ; Alden Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals,* t. I, p. 32-33. G. Smith suppose, *History of Assurbanipal,* p. 203, que Samassumukin a pu se brûler lui-même dans son palais. Pour la fosse aux lions, cf. p. 166.

[4] Cylindre A, colonne IV ; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 157. Cylindre de Rassam, col. III, lignes 121-126, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 186-187 ; Alden Smith, *Asurbanipal*, t. I, p. 28-29. — Cf. Jer., XXXIX, 12.

Le supplice de la fournaise était donc commun en Assyrie et en Chaldée ; il était inconnu en Palestine et, au temps des Machabées, dans le royaume des Séleucides[1]. Nous avons encore ici par conséquent une preuve nouvelle de la connaissance parfaite qu'avait l'auteur du livre de Daniel de toutes les coutumes babyloniennes.

Le texte sacré appelle *'attoun*[2] le lieu où furent jetés les trois courageux jeunes gens. C'était une sorte de four qui servait probablement à fondre les métaux, en même temps qu'à brûler les criminels. Il avait peut-être une large ouverture dans sa partie supérieure et certainement une ou plusieurs portes dans la partie inférieure. Un bas-relief en bronze d'une des portes du palais de Balawat représente un de ces *'attoun* orientaux. Il paraît de forme rectangulaire et comme partagé en deux étages, à chacun desquels on remarque trois ouvertures, en forme de portes ou de fenêtres, les unes rectangulaires, les autres cintrées. Des flammes s'échappent avec violence de plusieurs d'entre elles. Les têtes d'une dizaine de suppliciés condamnés au feu sont figurées au-dessus et aux côtés de la fournaise[3].

L'usage de jeter dans une fournaise certains condamnés à mort s'est conservé en Perse. Chardin rapporte qu'en 1662 il vit, pendant la famine, sur les places d'Ispahan, deux fours qu'on garda un mois constamment allumés, afin d'effrayer les marchands de grains et de les empêcher d'abuser de la misère publique[4].

[1] Parmi les supplices auxquels sont condamnés les frères Machabées, on remarque celui de la poêle et des chaudières d'airain rougies au feu, II Mac., VII, 3, 5, mais non celui de la fournaise.

[2] Dan., III, 15.

[3] J'ai reproduit cette fournaise dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, fig. 106, n° 1058, p. 768.

[4] Chardin, *Voyage en Perse*, Amsterdam, 1735, t. IV, p. 276 : « [Ali-Kouli Kaan, généralissime des armées,] fit bâtir un grand four dans la place Royale, et un autre sur la Place Publique, et ordonna aux crieurs

Ananias, Misaël et Azarias furent précipités dans les flammes, selon l'ordre du roi, mais Dieu n'abandonna pas ses fidèles serviteurs : il les garantit de tout mal, pour montrer à tout son peuple et aux Chaldéens eux-mêmes quelle était sa puissance ; il transforma les ardeurs du feu en un vent agréable[1], et les jeunes Hébreux purent s'écrier avec reconnaissance :

Bénissez le Seigneur, feu et chaleur brûlante,
Louez-le, exaltez-le à jamais[2].

de publier que c'était pour y jeter vifs ceux qui vendraient le pain à plus haut prix que la taxe ou qui cacheraient leur blé. Ces fours brûlèrent continuellement durant un mois, mais on n'y jeta personne, parce que nul ne voulut se hasarder à éprouver un si rigoureux supplice par sa désobéissance. »

[1] Dan., III, 50 (Vulgate).

[2] Dan., III, 66 (Vulgate).

CHAPITRE VII.

FOLIE DE NABUCHODONOSOR.

Nabuchodonosor eut un second songe et, comme pour le premier, Daniel lui en donna l'interprétation : il lui annonça qu'il serait frappé de folie. C'est le roi de Babylone qui raconte lui-même cet épisode de sa vie, dans une sorte de proclamation, adressée à tout son peuple; mais, quoiqu'il parle en son nom, Daniel en avait été sans doute le rédacteur, ce qui peut expliquer certaines particularités de ce document. Les princes chaldéens devaient avoir des chanceliers et des scribes pour rédiger leurs pièces officielles; ils ne prenaient pas évidemment eux-mêmes la peine de les composer; ils se contentaient de les revoir et de les approuver. Dans la circonstance présente, il était naturel que celui qui avait annoncé à l'avance au monarque ce qui devait lui arriver fût chargé de faire connaître par écrit tout ce qui s'était passé.

Les rois assyriens racontaient volontiers leurs songes à leurs sujets; nous l'avons déjà vu par l'exemple d'Assurbanipal[1]; ils adressaient aussi des proclamations et des messages aux peuples soumis à leur empire[2]. La forme du récit qui nous fait connaître la folie de Nabuchodonosor est donc en harmonie parfaite avec les coutumes et les usages babyloniens.

On pourrait être seulement surpris de ce qu'un souverain raconte un événement aussi humiliant pour lui, mais Na-

[1] Voir plus haut, p. 287. Nous avons montré, au même endroit, p. 286, l'importance que les Chaldéo-Assyriens attachaient aux songes.

[2] Voir plus haut, p. 284. Voir aussi J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 292.

buchodonosor, malgré tout son orgueil, reconnaissait sans peine les faveurs de la divinité, comme le montrent ses inscriptions; il trouvait même moyen de s'en faire gloire, parce qu'il en tirait une preuve que les puissances célestes l'aimaient et le protégaient au-dessus de tous les autres hommes; le récit de sa maladie a été publié aussitôt après sa guérison, dans toute la ferveur de sa reconnaissance[1]; l'aveu de ce qui s'était passé devait enfin lui coûter d'autant moins qu'il n'apprenait à son peuple que ce que la plupart savaient déjà, car il était impossible qu'on eût ignoré complètement à Babylone le mal terrible qui avait frappé Nabuchodonosor[2]

Le roi devait au Dieu de Daniel des actions de grâces d'autant plus grandes qu'il avait d'abord dédaigné d'écouter sa voix. En lui annonçant le terrible châtiment qui devait fondre sur lui, le prophète avait ajouté : « Que mon conseil plaise au roi : rachète tes péchés par des aumônes et tes iniquités par ta miséricorde envers les pauvres; peut-être Dieu te pardonnera-t-il[3]. »

Nabuchodonosor ne sut pas profiter de ses sages paroles et le songe s'accomplit tel que Daniel l'avait interprété. Un

[1] On ne doit pas oublier que la fin de sa folie dépendait de sa soumission à Dieu : « Tu mangeras l'herbe comme un bœuf,... *jusqu'à ce que tu reconnaisses que le Très-Haut domine sur les royaumes.* » Dan., IV, 29.

[2] Il faut remarquer d'ailleurs que la partie du récit qui raconte les résistances de Nabuchodonosor aux conseils de Daniel et l'orgueil qui lui attira son mal terrible, est intercalée dans sa proclamation, mais n'est pas attribuée au roi lui-même, Dan., IV, 25-30. — De plus, on doit observer que la folie est considérée aujourd'hui en Orient comme une espèce de maladie divine, si bien qu'on ne regarde qu'avec une sorte de respect ceux qui en sont atteints et que ceux qui en guérissent ne sont pas humiliés par le souvenir de leur mal, comme ils le seraient parmi nous. Il y a tout lieu de supposer qu'on avait autrefois à ce sujet à Babylone les mêmes idées que de nos jours dans tout l'Orient.

[3] Dan., IV, 24.

an plus tard[1], le grand roi se promenait sur la terrasse de son palais, et à la vue de toutes les magnificences de sa capitale, il s'écria dans les transports de son orgueil : « Voilà cette grande Babylone, que j'ai bâtie pour être le siège de ma royauté, dans la puissance de ma force, dans la gloire de mes triomphes[2]. » Il voulait s'élever au-dessus de tous les hommes; Dieu l'abaissa au niveau de la bête. Une voix du ciel lui rappela sa fragilité et sa faiblesse, le terme marqué à la durée de son empire et sa propre dépendance sous la main du Seigneur.

Le roi fut frappé de cette espèce de démence à laquelle les médecins ont donné le nom de lycanthropie[3]. Elle consiste à se croire changé en loup, d'où son nom, ou en quelque autre animal[4]. Le malheureux maniaque, atteint

[1] Dan., IV, 29.

[2] Dan., IV, 27. Ce langage a une ressemblance frappante avec celui de la grande inscription de Nabuchodonosor rapportée plus haut, p. 145-147. Il peint avec une exactitude remarquable l'état d'esprit du roi et ses pensées habituelles.

[3] « Forsan non est a ratione alienum existimare mutationem illam Nabuchodonosor in bovem et in feram non aliud fuisse quam hujusmodi ægritudinem, » dit Jérôme Mercurialis, *Medicina practica*, l. I, c. 12, *De lykanthropia*, in-f°, Francfort, 1601, p. 57. Cette opinion est aujourd'hui commune.

[4] Cf. F.-G. Welcker, *Die Lycanthropie ein Aberglaube und eine Krankheit*, dans ses *Kleine Schriften*, t. III, *Zu den Alterthümern der Heilkunde bei den Griechen*, Bonn, 1850, p. 157-184, spécialement p. 181-183, et les auteurs auxquels il renvoie, p. 181. — « L'origine de la lycanthropie, dit M. Brierre de Boismont, remonte aux plus anciennes époques du paganisme. Dans cette illusion, des malheureux en démence se croyaient changés en loups-garous... Hérodote, dans son ouvrage, signale ces transformations comme assez fréquentes. S. Augustin assure que certaines femmes, en Italie, se convertissaient en chevaux par une sorte de poison. Mais ce fut surtout au XIV[e] et au XV[e] siècles que cette singulière illusion se répandit en Europe. Les cynanthropes et les lycanthropes abandonnaient leurs demeures pour s'enfoncer dans les forêts, laissant croître leurs ongles, leurs cheveux, leur barbe et poussant la férocité jusqu'à... tuer et dévorer de malheureux enfants. » A. Brierre de

de cette maladie, cesse de parler et ne pousse plus que des cris ou des beuglements; il refuse la nourriture ordinaire des hommes pour manger comme les brutes; quelquefois même, il cesse de se tenir droit pour marcher à quatre pattes[1]. La nuit, il aime à sortir comme les fauves, après être resté caché ou enfermé pendant le jour; il court çà et là, il hurle et fuit tout le monde[2]; en un mot, selon l'expression de Daniel, il prend les instincts et les habitudes de la bête[3].

Nabuchodonosor se crut changé en bœuf[4]. On dut céder

Boismont, *Des Hallucinations*, 2e édit., in-8°, Paris, 1852, p. 383: cf. p. 159; J. Garinet, *Histoire de la magie en France*, in-8°, Paris, 1818, p. 118.

[1] On peut voir dans Pusey, *Daniel the prophet*, 1864, Lect. VII, p. 425-427, 429, l'énumération des principaux cas de lycanthropie mentionnés par les auteurs anciens. La forme particulière de cette folie, propre à Nabuchodonosor, qui se croyait changé en bœuf, se trouve partiellement indiquée dans un curieux vers de Virgile sur les Prœtides ou filles de Prœtus qui se crurent changées en génisses, *Ecl.*, VI, 48-51.

Prœtides implerunt falsis mugitibus agros
..... Quamvis collo timuisset aratrum,
Et sæpe in levi quæsissent cornua fronte.

[2] J. Mercurialis, *Medicina practica*, l. I, c. 12, p. 57. « Latrant, discurrunt, nocte vagantur, sepulcra perquirunt... Interdiu latent domi : ubi tenebræ apparent, statim exeunt, et huc atque illuc discursantes clamant, latrant, fugiunt obvios, persequuntur sepulturas, oculos habent cavos, colorem vultus fœdum et nigrum, linguam aridam et siticulosam. » Jérôme Mercurialis a parlé aussi de la lycanthropie dans ses *Variæ lectiones in medicinæ scriptoribus et aliis*, 1598. Cf., dans la *Revue des deux mondes*, 1er août 1882, p. 662, la description qu'a faite des lycanthropes Oribase, médecin de Julien l'apostat. Voir aussi l'article *Lycanthropy*, dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9e édit., in-4°, Londres, t. XV, 1883, p. 89, et A. Lang, *La Mythologie*, traduit de l'anglais par L. Parmentier, in-12. Paris, 1886, p. 80-84.

[3] « Un cœur de bête, » Dan., IV, 13; V, 21.

[4] La multitude de taureaux ailés sculptés sur les monuments assyro-chaldéens, voir plus haut, p. 217, note 1, p. 201, 208, 225, peut servir à expliquer pourquoi il se crut changé en cet animal plutôt qu'en tout autre.

aux exigences de sa manie; il cessa d'habiter ses appartements et vécut en plein air, confiné sans doute dans les vastes jardins de son palais; il se nourrit d'herbe et de foin comme un bœuf[1]; ses cheveux devinrent longs comme les plumes de l'aigle et ses ongles se recourbèrent comme les griffes de l'oiseau[2].

Daniel avait annoncé que la folie de Nabuchodonosor ne durerait qu'un certain temps[3]. La lycanthropie n'est pas en effet incurable et les médecins constatent que l'on peut en guérir[4]. Quand le roi de Babylone fut rétabli, il reprit les rênes du gouvernement; ses grands officiers revirent avec joie[5] celui qui avait rendu Babylone si glorieuse, et lui-même, plein de reconnaissance envers le Dieu de Daniel qui lui rendait la santé, proclama ce qu'avait fait pour lui le Seigneur[6].

[1] Dan., IV, 30; V, 21. Les médecins aliénistes distinguent expressément parmi leurs malades les *phytophages*, qui se nourrissent d'herbes et de feuilles. Lettre du Dr Browne, commissioner of the Board of Lunacy for Scotland, à M. Pusey, *Daniel the prophet*, p. 429.

[2] Dan., IV, 30. « Les ongles poussent indéfiniment, tant qu'on les coupe, dit Kölliker, *Handbuch der Gewebelehre des Menschen*, in-8°, Leipzig, 1859, § 54, p. 126, mais si on cesse de le faire, leur croissance est limitée. Ils atteignent alors, comme on a pu l'observer sur les personne qui sont longtemps retenues dans leur lit et sur les habitants de l'Asie orientale, une longueur d'un pouce et demi à deux pouces (deux pouces, chez les Chinois, d'après Hamilton) et ils se recourbent autour des doigts. » La manière dont croît la chevelure est moins connue, Kölliker, *ibid.*, p. 150. Ce qui est certain, c'est que ceux qui vivent comme des sauvages ont une chevelure longue et inculte, qui leur donne une apparence bestiale. Linné dit en parlant de cette sorte de personnes : « Omnes in eo convenere... quod omnes fuerint hirsuti. » *Amænitates academicæ*, 1763, t. VI, p. 65.

[3] Dan., IV, 22, « sept temps, » ce qu'on entend généralement de sept années, quoique cette interprétation ne soit pas certaine.

[4] « Est certe hic morbus horrendus, verumtamen non est exitiosus; imo vero, etsi pluribus mensibus duret, attamen legimus etiam post annos fuisse persanatum. » H. Mercurialis, *Medicina practica*, p. 57.

[5] Dan., IV, 33.

[6] Le ch. IV de Daniel est, comme nous l'avons dit, p. 330, une procla-

« A la fin de ces jours, dit-il, moi, Nabuchodonosor, je levai mes yeux vers le ciel et la raison me fut rendue et je bénis le Très-Haut, je louai celui qui vit éternellement, dont la puissance est une puissance éternelle, dont le règne [s'étend] de génération en génération; tous les habitants de la terre ne sont rien [devant lui], il fait sa volonté dans l'armée du ciel et parmi les habitants de la terre; personne ne peut arrêter sa main et lui dire : Que fais-tu[1] ? »

Ce langage ressemble bien à celui de Nabuchodonosor, dans les documents cunéiformes qui émanent de ce prince.

La grande inscription appelle Mérodach, « le Seigneur, le Seigneur grand, le Seigneur bon, le chef des dieux[2], » celui pour la gloire duquel il a construit un temple, celui qui a donné l'empire, qui procure l'abondance à son royaume[3].

IX, 45. Vers Marduk, mon seigneur,
46. mes mains, j'ai levées[4] :
47. O Marduk, seigneur, chef des dieux,
48. prince éminent,
49. c'est toi qui m'as fait;
50. la royauté sur une multitude d'hommes
51. tu m'as confiée.
52. Comme ma vie précieuse,
53. j'aime ta demeure élevée.
54. Hors de Babylone, ta cité,

mation de Nabuchodonosor racontant l'histoire de sa maladie, du songe qui la lui avait annoncée, de l'interprétation que Daniel lui en avait faite, au nom du Dieu d'Israël, et exprimant sa reconnaissance pour celui qui l'a guéri.

1 Dan., IV, 31-32.

2 *Records of the past*, t. V, col. IX, l. 47; col. VII, l. 2, 24, p. 14, 129.

3 *Ibid.*, col. VII, l. 26-27; col. IX, l. 48-51, p. 129.

4 Cette locution signifie : j'ai prié. Voir t. I, p. 538. Les lignes suivantes contiennent la prière qu'il adresse à son dieu.

55. je n'ai en aucun lieu
56. bâti une résidence.
57. Parce que j'aime
58. la révérence de ta divinité,
59. et que je pense à ta puissance,
60. sois favorable à ma demande,
61. exauce ma prière!
62. Moi, je suis le roi et le décorateur [de tes temples]
63. qui réjouit ton cœur;
64. le sage lieutenant (pontife)
65. qui embellit toutes tes cités[1].

Il n'est pas possible de méconnaître l'analogie de style qui existe entre ces paroles du roi de Babylone et celles que rapporte le livre de Daniel. C'est la même manière de concevoir, de penser, de s'exprimer. Seulement, dans l'inscription cunéiforme, le monarque exalte son dieu favori, Mérodach, tandis qu'après sa guérison, il exalte le Dieu de Daniel, comme il l'avait fait après l'interprétation du premier songe et après la délivrance miraculeuse des trois enfants des flammes de la fournaise. Par là, il ne renonçait ni à son idolâtrie ni à son polythéisme, il faut bien le remarquer; il ne se convertissait pas à la vraie religion, comme on l'a cru quelquefois à tort; il glorifie sans doute le Dieu de Daniel, parce qu'il est obligé par l'évidence de reconnaître son pouvoir souverain, mais il ne le proclame jamais le Dieu unique; tout en lui témoignant sa gratitude,

[1] *Records of the past*, t. v, p. 134; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 28-29. Cf. *ibid.*, p. 54-59, *Inschrift bestimmt für Merodach*. Une prière tout à fait semblable termine aussi l'inscription de Nériglissor, col. II, l. 31-42; *Records of the past*, t. v, p. 142. Cf. J. Oppert, dans le *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1884, p. 329-340; C. J. Ball, *The India House Inscription of Nebuchadrezzar*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, décembre 1887, t. x, p. 89-129.

il continue à être un fervent adorateur de Mérodach, de Nébo et des autres divinités babyloniennes; les Hébreux seuls sont monothéistes, au milieu de la Chaldée[1].

Un écho de l'événement que nous venons de raconter semble s'être conservé dans un fragment d'Abydène[2], qui nous représente Nabuchodonosor, prophétisant du haut des terrasses de son palais et annonçant la chute de son empire[3].

Sa folie temporaire nous fournit peut-être aussi la solution d'un problème historique, soulevé par les inscriptions de Babylone. Nériglissor, gendre de Nabuchodonosor et son second successeur, donne, dans ses documents officiels, à son propre père Bel-sum-iskun, le titre de roi de Babylone. Les listes royales ne contiennent pas cependant ce dernier nom. Il faut donc en conclure qu'il n'avait pas régné régulièrement et l'on ne peut guère placer son règne que du temps de Nabuchodonosor. Une tentative heureuse d'usurpation n'était guère possible néanmoins sous un monarque aussi fort et aussi puissant; Bel-sum-iskun n'a donc pu sans doute être roi que pendant la démence de Nabuchodonosor[4].

[1] La seule profession de foi monothéiste est celle des trois jeunes gens dans la fournaise : « Qu'on sache que tu es le Seigneur, le seul Dieu, » III, 45 (Vulgate). Dans la proclamation du ch. IV, Nabuchodonosor fait, au contraire, profession expresse de polythéisme; il parle de Daniel, qui est appelé dans la langue chaldéenne, Baltassar, « d'après le nom de mon dieu, » c'est-à-dire Bel, Dan., IV, 5; il parle trois fois expressément « des dieux, » IV, 5, 6, 15.

[2] Abydène, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 41, t. XLI, col. 761; et résumé, *Fragm.* 9, dans les *Historicorum græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. IV, p. 283.

[3] Nous avons vu, p. 332, que c'est sur la terrasse de son palais que Nabuchodonosor est frappé de folie et apprend la ruine future de son royaume.

[4] Cette observation ingénieuse a été faite par M. Oppert, *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 186-187, note.

Nériglissor devait être *rab-mag*[1]. Il était ainsi à la tête de la caste des docteurs, qui, comme héritiers de l'antique science des Chaldéens, portaient spécialement ce nom. Comme tout était héréditaire dans cette caste, son père avait dû par conséquent aussi en être rab-mag, c'est-à-dire chef. Pendant la maladie du roi, il exerçait par là même de plein droit la régence[2]. Il prit alors le titre de roi, ou bien son fils le lui attribua plus tard pour cette raison. Nabuchodonosor semble faire allusion à une sorte d'usurpation, pendant sa folie, quand il dit : « Ma raison me revint ; la dignité de ma royauté, ma magnificence, ma splendeur me furent rendues, mes conseillers et mes grands me cherchèrent, je fus rétabli dans ma royauté[3]. »

Le vieux roi touchait alors à la fin de son règne, mais les derniers jours en furent brillants comme les premiers. Il mourut à Babylone après un règne de 43 années, en 561 avant J.-C.[4]. Il devait avoir près de 80 ans[5].

[1] Cf. Jer., XXXIX, 3. Voir plus loin, p. 340.

[2] Bérose, Fragm. 14, *Historicorum græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 506, nous apprend expressément que cette caste avait exercé la régence, à la mort de Nabopolassar, en attendant le retour de Nabuchodonosor qui faisait alors une expédition en Syrie. Voir plus haut, p. 148.

[3] Dan., IV, 33; Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 204-208.

[4] Voir canon de Ptolémée, t. I, p. 571.

[5] G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies*, 1873, t. III, p. 61.

CHAPITRE VIII.

LES SUCCESSEURS DE NABUCHODONOSOR.

Le livre de Daniel, à cause de sa forme épisodique, passe sous silence la mort de Nabuchodonosor et nous transporte brusquement de l'histoire de sa folie à la dernière nuit de Baltasar, qui fut aussi la dernière de l'indépendance de Babylone. Nous allons suppléer à cette lacune, en quelques mots, pour qu'il soit plus facile de comprendre la suite des événements. Les contemporains de Daniel avaient tous les faits présents à la mémoire; il faut les faire revivre, autant qu'il est possible, pour les lecteurs de nos jours.

Nabuchodonosor eut pour successeur son fils Évil-Mérodach[1]. Ce prince ne régna que deux ans[2]. L'un de ses premiers actes fut de remettre en liberté le malheureux roi de Jéru-

[1] Bérose, Fragm. 14, dans *Historicorum græcorum Fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 507; Polyhistor, *ibid.*, Fragm. 12 de Bérose, p. 505; Abydène, *ibid.*, 10 a, t. IV, p. 284. — Sur Évil-Mérodach et ses successeurs, voir B. T. A. Evetts, *Babylonische Texte. Heft* VI, B. *Inscriptions of the reigns of Evil-Merodach (B. C. 562-559), Neriglissor (B. C. 559-555) and Laborosoarchod (B. C. 555)*, in-8°, Leipzig, 1892.

[2] D'après le canon de Ptolémée et Bérose. Polyhistor lui donne 12 ans de règne, *loc. cit.*, et Josèphe, 18, *Ant. Jud.*, X, XI, 2. Il régna en réalité 2 ans. Les tablettes de la collection Égibi, dont nous parlerons plus loin, contiennent des documents appartenant à toutes les années du règne de Nabuchodonosor jusqu'à la 43e, où un contrat est daté du premier mois de cette année, c'est-à-dire de Nisan. C'est le dernier qui porte le nom du grand monarque. Le suivant est du septième mois, Tisri, et porte le nom d'Avil-Mardouk : c'est l'Évil-Mérodach du quatrième livre des Rois. II (IV) Reg., XXV, 27. « Le règne d'Évil-Mérodach dura jusqu'au cinquième mois (Ab) de la seconde année, c'est-à-dire 560 avant J.-C., où il fut renversé par Nergal-sar-uṣur, ou Nériglissor, fils de Bel-sum-iskun, dont la première tablette datée est du huitième mois (Marchesvan) de cette année. » Boscawen, *Babylonian dated Tablets*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 26. Cf. *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1884, t. VI, p. 194, 198.

salem, Jéchonias, qui languissait en prison depuis trente-cinq ans[1]. Il périt bientôt victime du mécontentement des Babyloniens, qui lui reprochaient son intempérance et son mépris des lois[2].

Nériglissor lui succéda. Il avait épousé une fille de Nabuchodonosor et s'était mis à la tête de la conspiration formée contre son beau-frère. C'est vraisemblablement le personnage dont parle Jérémie[3], qui le qualifie de *rab-mag*[4]. Quand

[1] II (IV) Reg., xxv, 27-28; cf. Jer., LII, 31-32. L'auteur sacré nomme ce roi de Babylone, en nous apprenant que le 27e jour du 12e mois, c'est-à-dire, Adar, dans l'année où il commença à régner, il délivra de sa prison Jéchonias roi de Juda. L'année de son avènement, que les Babyloniens appelaient : *sanat ris sarrutu,* « l'année du commencement de la royauté, » est l'an 562. La date fournie par les monuments babyloniens est en parfait accord avec la Bible, qui fixe l'année de la délivrance de Jéchonias à la 37e année de sa captivité : elle avait commencé par conséquent en 598, la 6e année du règne de Nabuchodonosor, sept ans après la bataille de Charcamis qui avait eu lieu en 605. Boscawen, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* 1878, t. VI, p. 26.

[2] Bérose, Fragm. 14, dans *Historicorum græcorum Fragmenta,* édit. Didot, t. II, p. 507.

[3] Jer., XXXIX, 3, 13. Notre Vulgate, par sa ponctuation actuelle, semble faire de Nériglissor, le rab-mag, trois personnages distincts; *Neregel, Sereser* et *Rebmag;* au ℣. 13, nous lisons même : *Neregel et Sereser et Rebmag,* mais la conjonction *et* n'existe pas dans le texte hébreu, qui transcrit très exactement les consonnes du nom de Nériglissor, נרגל שראצר, *que le dieu Nergal protège le prince !* en le faisant suivre de son titre de רב־מג, exactement partagé en deux mots. La connaissance que nous avons maintenant des monuments assyriens ne permet pas de douter que Nériglissor, le rab-mag, ne soit un seul et unique personnage.

[4] Sur l'origine du mot *rab-mag,* voici ce qu'on peut dire : « On a fait diverses tentatives pour expliquer le nom des מג, *Mâg* ou *Magi,* parce qu'on espérait que la découverte de sa véritable étymologie jetterait du jour sur l'origine des arts magiques et sur la nationalité des anciens Mèdes, dont une tribu est appelée par Hérodote Μάγοι. Quelques savants ont essayé d'expliquer le nom par une étymologie aryenne, tandis que d'autres maintiennent son origine sémitique (*a*). Il est difficile de concevoir comment

(*a*) Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament,* 2e édit., 1883, p. 417-421. L'explication de M. Schrader, d'après lequel le mot *mâg* vient du ba-

Nabuchodonosor s'était retiré à Riblah ou Reblatha[1], il avait chargé les chefs de son armée de presser le siège de Jérusalem et Nériglissor était l'un des principaux[2]. Celui-ci prend sur ses briques le titre de *rab-mag* que lui donne la Bible[3]. Il se donne aussi comme le fils de « Bel-sum-iskun, roi de Babylone, » d'ailleurs inconnu[4].

Il régna trois ans et quelques mois (559-556), vivant en paix avec ses voisins et occupé de la construction d'un grand palais, à l'ouest de Babylone, pour l'embellissement duquel il épuisa les ressources de l'art assyro-chaldéen[5].

la véritable origine de ce mot peut être restée si longtemps inconnue. Le passage de Jérémie, xxxix, 3, qui décrit le *rab-mâg*, entrant à Jérusalem avec les autres dignitaires de Nabuchodonosor, et le fait bien connu que la Babylonie est la patrie des arts magiques, indiquent également l'origine babylonienne de ce mot. Les inscriptions cunéiformes ne manquent pas de nous fournir des preuves de cette origine. L'assyrien *maḫu* est synonyme d'*aŝipu*, « sorcier » (*a*), et un texte d'Assurbanipal, publié par George Smith (*b*), mentionne l'interprétation des visions qu'on a eues en songe comme la fonction particulière des *mâḫê*. La forme assyrienne du mot est *magha*, lequel a passé en babylonien sous la forme *maḫu*, « le très révérend » ... Cette étymologie, si elle est acceptée, fournit une preuve remarquable que le ג hébreu dans מג, *mâg*, a la prononciation aspirée. » Fdr. Delitzsch, *The Hebrew Language viewed in the light of Assyrian Research*, p. 13-14. L'explication proposée par M. Delitzsch n'est pas certaine, mais c'est bien la meilleure qui ait été donnée jusqu'ici.

[1] II (IV) Reg., xxv, 6, 20, 21; Jer., lii, 9, 10, 26, 27; xxxix, 5-6.

[2] Jer., xxxix, 3, 13.

[3] G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies*, 1873, t. iii, p. 62.

[4] Voir plus haut, p. 337.

[5] En voir la description dans Diodore de Sicile, ii, 7-9, édit. Didot, t. i, p. 86-89.

bylonien *émqu, émgu* « sage » (עמק), a contre elle des raisons tirées de la linguistique.

(*a*) « Cf. W. A. I., ii, 32, 19, avec 51, 49, et V. 23, 46. D'après ces passages *Maḫ-ḫu-u* est synonyme d'*éŝ-ŝe-pu-u* (*éŝépû*) et *âŝipû* (אשף, *'aŝŝâf*). Remarquer de plus le passage W. A. I., ii, 31, n° 5, col. ii, où le mot *mâḫé* est placé à côté des idéogrammes des sorciers et des prêtres. »

(*b*) « *History of Assurbanipal*, p. 128, 95. »

Il eut pour successeur son fils Labosorracus. Ce dernier n'était encore qu'un enfant[1]; on prétendit reconnaître en lui des inclinations mauvaises, on le déposa et le mit à mort. La couronne, qui était restée soixante-dix ans dans la maison de Nabopolassar, passa alors sur la tête de Nabonide, l'un des conjurés. Son père avait été rab-mag[2]. Il n'était uni par aucun lien de parenté à la famille de Nabuchodonosor, mais après son avènement au trône, il épousa une fille de ce roi[3], afin de réunir en sa personne tous les droits à la royauté, et de s'assurer l'appui de tous les partis.

Des changements importants venaient alors d'avoir lieu dans le voisinage de la Chaldée. Cyrus, le futur libérateur des Juifs captifs à Babylone, était devenu roi des Perses et, en sa personne, la domination aryenne était passée des Mèdes au peuple dont il était le chef[4]. Le jeune monarque

[1] Παῖς ὤν, dit Bérose, Fragment 14, *loc. cit.*, édit. Didot, p. 507.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 68.

[3] Cf. Dan., V, 2, 11, 13, 18, 22. Telle a toujours été la pratique des usurpateurs en Orient, Hérodote, III, 68, 88; Josèphe, *Antiq. jud.*, XIV, XII, 1. C'est sans doute à cause de ce mariage qu'il donna à un de ses fils le nom de Nabuchodonosor.

[4] Il existe dans la plaine de Mourgab, où s'élevait autrefois Pasargade, la première capitale de la Perse, un groupe de piliers en ruine. Sur l'un d'entre eux est un bas-relief représentant un personnage que les uns croient être un Génie, et les autres avec plus de raison, Cyrus. (Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit., t. II, p. 418; M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, in-4°, Paris, 1893, p. 49, 50). Il est drapé dans une sorte de chasuble à franges; il est coiffé d'une couronne ornée de serpents uræus, surmontée d'un ornement à forme étrange et de signification inconnue; un seul de ses bras est visible; il est levé dans l'attitude de l'invocation ou du commandement; quatre ailes, deux tournées en haut et deux en bas, sont fixées à ses épaules : c'est le symbole du pouvoir royal, Hérodote, I, 209. Les ailes sont empruntées à l'Assyrie; les uræus à l'Égypte. Au-dessus du bas-relief est écrit en perse, en ansanien et en babylonien : « Je suis Cyrus, roi, Achéménide. » Voir Figure 29,



29. — Cyrus, d'après un bas-relief de Mourgab.

nourrissait des projets ambitieux et voulait conquérir l'Asie. La Lydie envoya des ambassadeurs à Nabonide, pour former une ligue offensive et défensive contre les ennemis qui menaçaient leur indépendance. Ces ambassadeurs furent bien reçus et l'alliance conclue. Nabonide s'empressa alors de fortifier sa capitale; son œuvre principale consista à endiguer l'Euphrate. Le fleuve avait coulé jusque-là librement au milieu de la ville. Craignant qu'il ne pût servir à une armée assiégeante pour pénétrer dans la place, le roi l'emprisonna dans des murs en briques, d'une grande hauteur, percés seulement, de distance en distance, de portes de bronze[1].

Ces détails nous ont été transmis par Hérodote et par Bérose. Jusqu'ici l'histoire de Nabonide ne nous était connue que par les rares fragments de ces auteurs anciens. Depuis 1879, nous possédons une inscription cunéiforme qui est très mutilée, mais qui nous fournit néanmoins les renseignements les plus précieux sur les années qui précédèrent et qui suivirent la prise de Babylone par Cyrus. C'est une tablette d'argile crue, de $0^m,11$ centim. de hauteur sur $0^m,09$ centim. de largeur, portant, sur chacune de ses faces, deux colonnes d'écriture de vingt à vingt-huit lignes[2].

La première colonne est tellement délabrée qu'on peut y lire à peine quelques mots dont la signification est incertaine.

d'après Flandin et Coste, *Voyage en Perse,* t. IV, p. 198. On peut voir *ibid.*, et t. V, pl. 83, son tombeau, ou bien dans Kossowicz, *Inscriptiones palæopersicæ,* p. 5.

1 Bérose, Fragment 14, *loc. cit.*

2 Th. G. Pinches, *On a cuneiform Inscription relating to the capture of Babylon by Cyrus and the Events which preceded and led to it,* dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* 1882, t. VII, p. 139. Cette tablette a été acquise par le British Museum, dans les derniers mois de 1879. Voir pour les autres monuments de Nabonide

A partir de la seconde colonne, on lit ce qui suit :

1. Il rassembla [son armée?] et contre Cyrus, roi d'Ansan, marcha Is[tumegu (Astyage)] et...

2. Astyage, son armée se révolta contre lui; il fut fait prisonnier, [et] [li]vré à Cyrus.

3. Cyrus, dans la terre d'Ecbatane, la cité royale, l'argent, l'or, les meubles, les biens [prit].

4. D'Ecbatane il les emporta et à Ansan il les prit, les meubles, les biens qu'[il avait pillés].

---

5. La septième année, le roi [Nabonide] était dans la ville de Téma[1]; le fils du roi, les officiers et son armée, à Accad.

6. [Le roi en Nisan] à Babylone n'alla pas; Nabu à Babylone n'alla pas; Bel n'y alla pas; le sacrifice (manqua [?]);

7. des victimes dans É-Saggil et É-Zida, aux dieux de Babylone et de Borsippa, pour la paix (?)

8. ils offrirent; un gouverneur (?) du jardin et du palais fut nommé.

---

9. Huitième année.

---

10. La neuvième année, le roi Nabonide était à Téma, le fils du roi, les officiers et les soldats étaient à Accad. Le roi, au mois de Nisan, à Babylone

11. n'alla pas; Nabu à Babylone n'alla pas; Bel n'y alla pas; le sacrifice pour le péché (manqua [?]).

12. Des victimes dans É-Saggil et É-Zida, aux dieux de Babylone et de Borsippa, pour la paix, furent offertes.

13. Au mois de Nisan, le cinquième jour, la mère du roi qui, à Dur-Karasu demeurait, sur l'Euphrate, au delà de Sippara,

qu'on possède aujourd'hui, E. Schrader, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 80, 121, 128-137; C. Bezold, *Two inscriptions of Nabonidus*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, janvier 1889, t. XI, p. 84-103; Fr. V. Scheil, *Inscription de Nabonide* (trouvée à Moudjellibéh, près de Hilléh), in-4°, Paris, 1895 (tirage à part du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVIII, 1896, p. 15-29, 77-78.

[1] Ou Teva.

14. mourut; le fils du roi et ses soldats, pendant trois jours, firent le deuil (?) et [la] pleurèrent. Au mois de Sivan, dans la terre d'Accad,

15. deuil pour la mère du roi il y eut. Au mois de Nisan, Cyrus, roi de Perse rassembla son armée et

16. au-dessous d'Arbèles il traversa le Tigre et au mois d'Iyar, à la terre d'Is...

17. Son roi (d'un pays inconnu) il tua; ce qu'il possédait, il prit...

18. Après se trouvèrent...

---

19. La dixième année, le roi était à Téma, le fils du roi, les officiers et l'armée étaient à Accad. Le roi, au mois [de Nisan, n'alla pas à Babylone];

20. Nabu à Babylone n'alla pas; Bel n'y alla pas; le sacrifice pour le péché manqua (?); des victimes dans [É-Saggil et É-Zida]

21. aux dieux de Babylone et de Borsippa, pour la paix furent offertes. Au mois de Sivan : le vingt et unième jour,...

22. de la terre d'Élam dans la terre d'Accad... le préfet d'Érech...

---

23. La onzième année, le roi était à Téma; le fils du roi, les officiers et l'armée étaient à Accad. Au mois de Nisan, le roi n'alla pas à Babylone;

24. Nabu à Babylone n'alla pas; Bel n'y alla pas; le sacrifice pour le péché manqua (?); des victimes dans É-Saggil et É-Zida

25. [aux dieux de] Babylone [et de Borsippa, pour la paix] on offrit.....

Ici la tablette est brisée. Les premières lignes de la première colonne du verso n'offrent aucun sens suivi, jusqu'à la seizième année. « Un long paragraphe est consacré aux événements de la dix-septième année; malheureusement le commencement en est fruste. Nous y voyons cependant que le roi descendit cette année-là au temple d'É-tur-kalama. Nous y apprenons également que le peuple « de la mer in- » férieure, » c'est-à-dire des bords de la Méditerranée, se révolta. C'est évidemment le commencement de la fin, et le

roi pense alors aux dieux qu'il avait négligés, car le texte enregistre ce fait « que le dieu Bel sortit, » c'est-à-dire que sa statue fut portée en procession, et qu'une fête, ainsi que des sacrifices pour la paix, furent célébrés. Zamalmal et les dieux de Kis (Hymer), Beltis et le dieu de Kharsak-Kalama « descendirent à Babylone, c'est-à-dire y furent portés [1]. » Le texte continue ensuite :

10. A la fin du mois d'Élul, les dieux d'Accad,...

11. qui étaient au-dessus et au-dessous de la voûte du ciel (?) descendirent à Babylone. Les dieux de Borsippa, de Cutha

12. et de Sippara ne descendirent pas. Au mois de Tammouz, Cyrus, une bataille à Rutum [2], contre...

13. De la rivière de Nisallat au milieu de l'armée de la terre d'Accad... Les hommes d'Accad

14. se révoltèrent. Les soldats [de Cyrus], le quatorzième jour, Sippara, sans combat, prirent.

15. Nabu-na'id s'enfuit. Le seizième jour, Ugbaru [3], gouverneur de la terre de Gutium [4] et l'armée de Cyrus, sans combat,

16. à Babylone descendirent. Ensuite, Nabonide, quand il [l']eut lié (?), à Babylone il [le] prit. A la fin du moins de Tammouz, les rebelles

17. de la terre de Gutium les portes d'É-Saggil fermèrent (?), [mais] pour sa défense, rien dans É-Saggil ni dans les temples

18. n'était placé (?) et une [seule] arme (?) ne s'y trouvait pas. Au mois d'Araḥ samnu [5], le troisième jour, Cyrus à Babylone, descendit.

[1] Th. G. Pinches, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882, p. 143.

[2] Rutum ou Rutuv était près de Pékod, à quelque distance au sud de Babylone. *Records of the past*, t. XI, p. 92-93.

[3] C'est celui qu'Hérodote, III, 70, 73, appelle Gobryas.

[4] Sur Gutium ou Guti, voir t. I, p. 496. Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 27, et G. Rawlinson, dans le *Journal of the royal Asiatic Society*, janvier 1880, t. XII, p. 77-78.

[5] Le huitième mois, octobre-novembre, Marchesvan. Voir, à la fin du volume, Appendice I, nº II.

19. Les routes (?) devant lui étaient sombres[1]. La paix dans la ville il établit. Cyrus la paix à Babylone

20. entière annonça. Ugbaru, son lieutenant, comme gouverneur dans Babylone il établit,

21. et du mois de Kislev au mois d'Adar, les dieux de la terre d'Accad que Nabonide à Babylone avait envoyés,

22. dans leurs sanctuaires on les rapporta. Au huitième mois, [il y eut] une éclipse (?) le onzième jour. Ugbaru à...

23. et tua le fils (?) du roi. Du vingt-septième jour du mois d'Adar au troisième jour du mois de Nisan, deuil dans Accad [il y eut].

24. Tout le peuple [par la mort] de son chef [fut] libre (?). Le quatrième jour, Cambyse, fils de Cyrus,

25. dans le temple du sceptre du monde une fête institua (?)[2].

Le reste de l'inscription est mutilé et n'offre plus aucun sens suivi.

Nous voyons par ce qui précède que la neuvième année du règne de Nabonide, Cyrus avait passé le Tigre au-dessus d'Arbèles et vaincu un roi chaldéen. Ce ne fut que la dix-septième année de Nabonide, comme nous l'apprenait Hérodote, que Cyrus attaqua la Babylonie. La révolte du pays d'Accad favorisa ses projets de conquête. Il put s'emparer ainsi sans combat de la ville de Sippara, la Sépharvaïm de la Bible, où il semble que Nabonide se trouvait alors. Le roi de Babylone s'enfuit, mais il fut fait prisonnier deux jours après, le 16 Thammouz, par Ugbaru, gouverneur du pays de Gutium. L'armée à la tête de laquelle était le fils de

[1] *Ḫarinie ina panisu adari.*

[2] Th. G. Pinches, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, 1882, p. 156-168. Cf. E. Babelon, *Les inscriptions cunéiformes relatives à la prise de Babylone par Cyrus*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, t. III, 1881, p. 349-372; Id., *Nouvelles remarques sur l'histoire de Cyrus, ibid.*, t. IV, p. 674-683; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 128-135; O. E. Hagen, *Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, t. II, 1894, p. 218-223.

Nabonide et qui gardait le pays d'Accad fut battue; Cyrus prit alors le chemin de la capitale et s'en empara sans combat.

L'inscription ne nous donne aucun détail sur la manière dont il entra dans Babylone. Les documents cunéiformes sont, en général, très sobres de détails; dans la circonstance présente, la tablette, rédigée par les habitants du pays, devait naturellement l'être plus encore qu'à l'ordinaire. Le désir de plaire aux Babyloniens y est manifeste; il ne fallait donc pas insister sur leur défaite; il ne fallait point rappeler leur incurie à garder leur capitale. Malgré la découverte de cette inscription, il nous faut donc encore recourir aux historiens anciens pour savoir comment eut lieu la grande catastrophe et comment finit l'empire chaldéen, dont le premier songe de Nabuchodonosor avait annoncé la ruine.

CHAPITRE IX.

BALTASAR.

Le livre de Daniel nous apprend que c'était Baltasar, et non Nabonide, qui commandait à Babylone lorsque Cyrus s'en empara [1]. Il donne à Baltasar le titre de roi, il l'appelle fils de Nabuchodonosor, mais il ne nous fournit ni sur son origine ni sur sa royauté aucun autre renseignement. Le document qu'on vient de lire nous fait connaître que le fils de Nabonide était à la tête de l'armée chaldéenne, mais il ne le nomme point par son nom. Aucun historien profane ne parle de Baltasar. Ce personnage est resté enveloppé jusqu'ici d'ombres épaisses. Cependant il occupe une place importante dans les récits du dernier des grands prophètes ; il est donc à propos de recueillir tout ce qui peut jeter sur lui quelque lumière et éclaircir ainsi le texte sacré, tout en réfutant les objections auxquelles son rôle a donné lieu [2].

[1] Le nom de Baltasar, *Bel-sar-uṣur,* « Bel, protège le roi, » se rencontre aussi dans l'histoire d'Assyrie, où il désigne un gouverneur de la ville de Kisesim. Cooper, *An Archaic Dictionary biographical, historical and mythological*, in-8°, Londres, 1876, p. 131.

[2] L'histoire de Baltasar a souvent servi de prétexte pour attaquer le livre de Daniel. « Jusqu'à présent on n'avait sur ces événements décisifs d'autres données que la légende de Baltasar et le récit presque aussi légendaire d'Hérodote, dit M. J. Halévy. On sait que le livre de Daniel figure dans le canon biblique, non parmi les prophètes, mais dans les hagiographes, lesquels sont d'une moindre autorité... Nabonide... est le dernier roi de Babylone et le règne de Baltasar, aboutissant aux mots fatidiques : *Mané, Técel, Pharès,* doit être définitivement rayé de l'histoire, à moins d'admettre que Baltasar et Nabonide ne font qu'un. Le fils de Nabonide, connu sous le nom de *Belsarouçour*, qui ressemble singulièrement à la forme hébraïque *Belsaçar* (*Baltasar*), n'a pas régné. » J. Halévy, *Cyrus*

Quoique nous ne possédions pas encore sur Baltasar des renseignements détaillés, nous avons le droit d'affirmer que ce que nous raconte le prophète concorde très bien avec les monuments et les faits.

Nabonide, comme nous l'avons vu, était un usurpateur. Son fils, issu d'une fille de Nabuchodonosor, avait à la couronne des droits qu'il n'avait pas lui-même. Ce fut sans doute la raison principale pour laquelle il l'associa de bonne heure à son pouvoir, de la même manière et pour les mêmes motifs que l'avait fait autrefois Séti Ier, pour son fils Ramsès II[1]. Ce fils s'appelait Baltasar ou Bel-sar-uṣur, « que le Dieu Bel protège le roi ! » Nous pouvons tirer la preuve de cette association du langage qu'il tient à Daniel. Voulant lui conférer les honneurs les plus grands qu'il soit en son pouvoir de donner à un homme, il lui dit qu'il le fera « le troisième » de son royaume; il n'est donc lui-même que le second dans l'empire ; il n'occupe pas encore seul le trône ; il est associé à son père[2].

Une autre preuve, celle-ci épigraphique, nous est fournie par les cylindres de Nabonide, trouvés à Mughéir[3]. Ils

et le retour de l'exil, dans la *Revue des études juives*, n° 1, juillet 1880, p. 9, 14. — Nous allons voir ce qu'il faut penser de ces objections.

[1] Voir t. II, p. 240.

[2] Dan., V, 16. M. Le Hir avait fait cette observation dans son cours d'Écriture Sainte du séminaire de Saint-Sulpice en 1864. Le P. Delattre l'a faite indépendamment, de son côté, dans la *Revue catholique* de Louvain, 15 juin 1875, p. 540. — L'association de Baltasar au trône par son père est généralement admise. Fr. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 27; G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies*, t. III, p. 10 ; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 519; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 168.

[3] Ces cylindres, en terre cuite et au nombre de quatre, ont été trouvés aux quatre angles du temple de Sin (la Lune) à Mughéir, l'ancienne Ur. Ils sont conservés aujourd'hui au British Museum.

nous apprennent un fait de la plus haute importance : c'est que son fils aîné s'appelait Baltasar.

COLONNE I.

1. Nabonide, roi de Babylone,
2. restaurateur d'É-Saggil
3. et d'É-Zida,
4. adorateur des grands dieux, moi.
5. L'édifice du roi Ram-sidi (?)
6. appelé la tour d'É-gissirgal
7. qui est dans la ville d'Ur,
8. que Ligbagas (?), un roi qui vivait dans les jours reculés,
9. avait commencé mais n'avait pas achevé,
10. mais Dungi, son fils,
11. en avait terminé le toit;
12. dans les inscriptions de Ligbagas
13. et de Dungi, son fils, j'ai lu
14. que cette tour,
15. Ligbagas avait commencé de [la] bâtir
16. mais il ne l'avait pas achevée,
17. et Dungi son toit
18. avait terminé.
19. En mes jours, cette tour
20. avait vieilli.
21. Sur l'ancien *timin*
22. que Ligbagas et Dungi,
23. son fils, avaient fait,
24. de cette tour,
25. semblable à l'ancienne,
26. en bitume et en brique
27. une restauration j'ai faite.
28. Au dieu Sin (la Lune), roi chef des dieux du ciel et de la terre,
29. roi des dieux, dieu des dieux
30. qui habitent dans le ciel grand, Seigneur d'É-gissirgal
31. dans la ville d'Ur, mon Seigneur,

COLONNE II.

1. depuis son fondement,
2. je l'ai élevé de nouveau.
3. O Sin (Lune), chef des dieux,
4. roi des dieux du ciel et de la terre
5. et des dieux au-dessus des dieux
6. qui habitent dans le ciel grand :
7. dans ce temple,
8. quand joyeusement tu entres [1],
9. puisse la bienveillance pour É-Saggil
10. pour É-Zida, et pour É-gissirgal
11. qui sont les demeures de ta grande divinité,
12. être sur tes lèvres!
13. La crainte de ta grande divinité
14. dans les cœurs de leurs habitants
15. fixe solidement! qu'ils ne commettent aucune transgression
16. contre ta grande divinité!
17. Que, comme le ciel, leurs fondements
18. puissent être fermes!
19. Moi-même, Nabonide, roi de Babylone,
20. dans la crainte de ta grande divinité
21. conserve-moi!
22. Une vie de longs jours,
23. donne-moi
24. et dans le cœur de Bel-sar-uṣur [Baltasar]
25. mon fils premier-né,
26. issu de moi;
27. la crainte de ta grande divinité,
28. fixe fermement dans son cœur,
29. afin qu'il ne puisse jamais tomber
30. dans le péché,
31. et qu'il jouisse de la plénitude de sa vie [2]!

[1] Quand l'image qui représente Sin entre dans le temple nouvellement bâti, au moment où l'on en fait la dédicace.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 68; Fox Tal-

Depuis la découverte du cylindre de Nabonide à Mughéir, on a retrouvé d'autres monuments qui sont relatifs à son fils Baltasar. Ils nous font connaître des offrandes qu'il avait faites au temple de Sippara. Sur l'une d'elles, datée de l'an 548 avant J.-C., on lit :

1. Douze béliers de la part du fils du roi
2. pour É-Barra.
3. Deux grands béliers,
4. aux mains de Nabû-iddina,
5. deux béliers de la part du fils du roi.
6. Il a donné en tout dix-huit béliers.
7. Victimes pour le fils du roi (pour l'année [?]).
8. Six béliers pour le temple du dieu...
9. furent envoyés par les mains de Bel-sar-uṣur.
10. Deux beaux béliers, deux béliers...
11. Pour les temples, pour être les victimes du roi
12. ont été donnés à Nur-Samsi et..,
13. reçu et le beau bétail (?).
14. En présence de Nur-Samsi au mois de araḥ samna (marchesvan),
15. la septième année de Nabonide, roi de Babylone.

Sur une autre inscription, datée de la même année, on lit également :

1. Deux tiers d'une mine, cinq sicles d'argent, les dîmes
2. de Bel, de Nabu, de Nergal et de Bibat (la dame) d'Érech,
3. offrandes (?) de Nabu-zabit-kata, chef de la maison
4. de Bel-sar-uṣur, fils du roi, que par
5. Nabu-ukin-aḥa le scribe, chef des esclaves,
6. il donne. L'argent, deux tiers de mine et cinq sicles,
7. Nabu-zabit-kata, chef de la maison de
8. Bel-sar-uṣur, fils du roi,

bot, dans les *Records of the past*, t. v, p. 145-148; J. Ménant, *Babylone et la Chaldée*, p. 458; *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 94-97.

9. des mains de Nabu-aḫa-iddina,
10. fils de Sula, fils d'Égibi,
11. pour Nabu-ukin-aḫa
12. a reçu. Dans la maison de Dikitum,
13. femme de Nabu-ukin-aḫa,
14. témoin. Nabu-zer-ibassi,
15. fils de Bel-edir, fils du prophète
16. Ittu-Marduk-balatu, fils de Marduk-sar-uṣur,
17. fils d'Aḫibani. Zamama-sar-uṣur,
18. fils de Nabu-uṣur-su. Arza,
19. fils de Tarbi, le chef des esclaves de
20. Bel-sar-uṣur, fils du roi, et
21. Bel-aḫa ikisa, le scribe,
22. fils de Bel-balat-su-ikbi. Babylone
23. au mois de Sebat, neuvième jour de la septième année
24. de Nabonide, roi de Babylone[1].

Ainsi, nous savons par les inscriptions que le fils aîné de Nabonide s'appelait Baltasar; par Xénophon, que Nabonide n'était pas rentré à Babylone après sa défaite, mais s'était réfugié à Borsippa; par Daniel, que Baltasar commandait alors à Babylone, comme étant le second personnage du royaume. Peut-on désirer un accord plus complet entre des témoignages provenant de sources si différentes? Quoi de plus naturel que le commandement du fils aîné du roi, dans la capitale, pendant l'absence du roi?

Enfin l'inscription babylonienne, rapportée plus haut, confirme indirectement le récit du prophète puisqu'elle dit, à plusieurs reprises[2], que le fils du roi Nabonide commandait les troupes babyloniennes. L'inscription du cylindre de

[1] Ch. Boscawen, *Inscriptions relating to Belshazzar*, dans le *Babylonian and Oriental Record*, décembre 1887, t. II, p. 14-18; J. N. Strassmaier, *Inschriften von Nabonidus*, n° 270, p. 162-163. Voir aussi *Babylonian and Oriental Record*, janvier 1888, t. II, p. 44-48; mai 1890, t. IV, p. 144.

[2] Voir plus haut, p. 346, 347, lignes 5, 10 et 19 de l'inscription.

Cyrus, dont nous parlerons plus tard, nous le montre aussi, « sinon comme un roi, du moins comme un vice-roi. Il est à la tête des armées, entouré de tous les grands, dans les forteresses du pays d'Accad, tandis que son père, durant plusieurs années, se retire volontairement du gouvernement. Baltasar est entouré de l'affection de tout le peuple, tandis que son père Nabonide indispose les dieux par son impiété persistante. Enfin, une révolte éclate contre Nabonide, et on peut croire que Baltasar, à la tête de l'armée et des grands, dut prendre en main la royauté. Il devint, au moins pendant quelques semaines, roi de fait, après que, le 16 du mois de Tammuz, Nabonide eut été fait prisonnier par [Ugbaru][1]. »

Si tout ce qui vient d'être dit n'établit pas absolument que Baltasar avait la dignité royale, il en résulte du moins qu'il est très probable que son père l'avait associé au trône, comme nous l'avons remarqué plus haut. Daniel aurait pu d'ailleurs lui donner le titre de roi, simplement parce qu'il en remplissait les fonctions, de même qu'il appelle Nabuchodonosor roi avant la mort de son père[2]. Du reste, nous avons peut-être la preuve de la royauté proprement dite de Baltasar dans des documents cunéiformes qu'il nous reste encore à faire connaître.

Dans les premiers mois de 1876, on apprit en Angleterre que les indigènes avaient découvert près de Babylone une quantité considérable de tablettes cunéiformes. Pendant la saison des pluies, un des monticules de ruines de Hillah avait été raviné par les eaux et cet accident avait mis à jour plusieurs grands vases de terre, ensevelis jusque-là dans les décombres. Ces vases avaient la forme des cruches antiques du pays; leur orifice était couvert d'une tuile et ci-

[1] E. Babelon, *Les inscriptions cunéiformes relatives à la prise de Babylone par Cyrus*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1881, p. 307.

[2] Dan., I, 1.

menté avec du bitume. Quand on les ouvrit, on les trouva remplis de documents babyloniens, contenant des contrats de toute espèce, au nombre de trois ou quatre mille. Ils furent vendus à un marchand de Bagdad. George Smith, sur l'ordre du Musée britannique, lui en acheta la plus grande partie et les envoya à Londres, où ils arrivèrent au mois de novembre 1876.

Les deux mille cinq cents contrats environ, qui composent cette collection anglaise, sont des documents d'intérêt privé, où figurent successivement différents membres de la famille Égibi[1], pendant l'espace de deux siècles environ. Les plus anciens paraissent être du temps de Sennachérib, roi d'Assyrie, l'ennemi d'Ézéchias; les plus récents sont datés du règne de Darius, fils d'Hystaspe. Un grand nombre d'entre eux sont donc contemporains d'Ézéchiel et de Daniel; ils ont été écrits pendant que les Juifs étaient captifs à Babylone. Outre les renseignements précieux qu'ils peuvent fournir sur l'état social et commercial de l'empire chaldéen, ils éclairent d'une vive lumière la chronologie de cette époque. Tous sont datés, et depuis le commencement du règne de Nabuchodonosor jusqu'à la fin du règne de Darius, fils d'Hystaspe, il n'y a que quatre années pour lesquelles nous ne possédions point de tablettes; sur ces quatre années, deux avaient été troublées par de grandes révolutions[2].

Jusqu'à la découverte des inscriptions cunéiformes, nous n'avions guère d'autres ressources, pour fixer la chronologie de l'empire de Babylone, que le canon de Ptolémée, astro-

[1] Voir plus haut, p. 356, ligne 10. Nous avons eu déjà plusieurs fois occasion de citer quelques-uns de ces contrats.

[2] Boscawen, *Babylonian dated Tablets and the Canon of Ptolemy*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 4-6. Cf. Id., *Academy*, 16 décembre 1876, p. 587, et 27 janvier 1877, p. 78.

nome grec qui vivait vers le milieu du second siècle de notre ère. Les annales assyriennes ont complété sur plusieurs points nos connaissances et les contrats de la famille Égibi nous permettent maintenant de contrôler le canon grec et d'en établir l'exactitude générale. Ces contrats montrent aussi que certains noms royaux ne figurent pas dans ce canon : les princes qui ont régné moins d'un an n'y ont aucune place ; deux autres, Lakkabbasidukur, — si c'est ainsi qu'il faut lire son nom, — et Marduk-sar-uṣur, n'y sont pas non plus mentionnés. Ces deux derniers noms royaux nous sont connus par les tablettes découvertes à Babylone, en 1876, le premier par un document daté de l'année de son avènement au trône, le second par un document de Babylone, le 23 du mois de kislev, la troisième année de son règne[1].

Le nom de Marduk-sar-uṣur ne diffère de celui de Baltasar, Bel-sar-uṣur, que par le premier élément, exprimant le nom divin, Marduk au lieu de Bel. M. Boscawen fait au sujet de ce nom royal les réflexions suivantes : « Dans l'inscription du cylindre, Nériglissor prie son Dieu de protéger son fils aîné, Bel-sar-uṣur ou Baltasar. Dans les tablettes de la collection Égibi, il y en a une qui porte la date de la troisième année[2] d'un roi appelé Marduk-sar-uṣur. C'est la vente d'un champ de blé par une personne appelée Aiḫ-ittapsi, fils de Nabumalik, à Idina-Marduk, fils de Basa, fils de Nursin, associé de la maison Égibi. Les témoins sont :

1. Nabu-iskun, fils de
2. Mudu, fils de Damga ;
3. Idina-Nabu, fils de Nabu-mu-sitic-atsu,
4. fils de Nu-ḫa-su, le scribe ;

[1] Boscawen, *Babylonian dated Tablets*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 11 et 78.

[2] Cf. Dan., VIII, 1.

5. Ina-bit-saggal-zikir, fils de
6. Dayan-Marduk, fils de Musézib.

» Nous voyons par les tables des membres de la famille Égibi que le principal personnage, Idina-Marduk, paraît pour la première fois la trente-troisième année du règne de Nabuchodonosor II, en 572 avant J.-C., et qu'il vit jusqu'à la troisième année de Cambyse, en 527 ; ce qui nous fixe les limites entre lesquelles il nous faut chercher le règne de ce prince. La huitième année de Nabuchodonosor II, en 596, une personne appelée Musézib est témoin dans quelques contrats. La présente tablette est datée du temps de son petit-fils. Si nous calculons donc d'après la moyenne fournie par les tablettes pour la durée de direction de chacun des chefs de la famille, c'est-à-dire trente ans, nous pouvons compter au moins deux générations ce qui nous porte à l'an 536 avant J.-C., comme étant l'année d'Ina-bit-sagal-zikir, petit-fils de Musézib. Quelques-uns des autres témoins se trouvent d'ailleurs dans les contrats des dernières années de Nabonide.

» S'il en est ainsi, devons-nous identifier Marduk-sar-uṣur avec Bel-sar-uṣur ou Baltasar? Je le croirais volontiers. Le premier argument contre cette identification est tiré de la différence des noms, mais il semble avoir peu de force, si nous nous rappelons combien de rois d'Assyrie portaient un double nom, dans lequel le nom du dieu était changé, comme Sin-ahi-iriba et Assur-bani-pal et Sin-bani-pal. Dans la famille Égibi, nous avons également Bel-pahir, Nabu-pahir et Babu-zir-ukin comme noms du père de Sula. Si nous considérons l'intime relation qui existe entre le Bel babylonien et le dieu Mardouk, cette ressemblance entre les noms devient encore plus frappante. L'étroite liaison qui existe entre l'histoire de Bel et du dragon dans les tablettes de la création et l'histoire de Bel et du dragon [dans le der-

nier chapitre de Daniel] est facile à saisir; enfin le grand temple de Mardouk à Babylone était certainement le même que le grand temple de Bel[1]. »

Quoi qu'il en soit, du reste, de l'identification de Marduk-sar-uṣur et de Bel-sar-uṣur, l'existence de ce dernier, fils de Nabonide, est désormais incontestable[2].

Baltasar était sans doute encore jeune et inexpérimenté[3], lorsque commença la guerre contre Babylone. Il était dirigé et soutenu par les conseils de sa mère[4], et la place était si bien défendue que, d'après Hérodote[5], Cyrus désespéra de la prendre de vive force. Il recourut donc à un stratagème extraordinaire. Il remonta le cours de l'Euphrate jusqu'à une

[1] Chad Boscawen, *Babylonian dated Tablets*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VI, 1878, p. 27-28. — Il est possible qu'il faille lire Bel-sar-uṣur, au lieu de Marduk-sar-uṣur.

[2] Outre les textes que nous avons rapportés plus haut et où Baltasar est expressément nommé, il est aussi question de lui dans trois contrats publiés par le P. Strassmaier, *Inschriften von Nabonidus*, I, III, nos 184, 581, 688. Ces contrats ont été traduits par M. Sayce, dans les *Records of the past*, nouv. série, t. III (1890), p. 125-127.

[3] Baltasar avait dû être associé au trône la quinzième année du règne de son père, en 540, puisque la prise de Babylone par Cyrus eut lieu la dix-huitième année de Nabonide et que Daniel, VIII, 1, mentionne la troisième année de Baltasar. Baltasar étant petit-fils de Nabuchodonosor et Nabonide n'ayant épousé probablement la fille de Nabuchodonosor, d'après ce que nous avons dit ci-dessus, p. 342, qu'après son avènement au trône, Baltasar n'aurait pu avoir que quatorze ans, quand il fut associé au trône. G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies*, 1873, t. III, p. 70. On peut admettre, il est vrai, que Nabonide avait épousé une fille de Nabuchodonosor avant qu'il montât sur le trône, mais la jeunesse de Baltasar s'accorde très bien avec les événements racontés par Daniel.

[4] La « reine » dont il est question dans Daniel, v, 10, laquelle vient donner des conseils à Baltasar et parle comme la fille de Nabuchodonosor, peut être très justement regardée comme la reine-mère, d'autant plus qu'il est dit, v, 2, que ses femmes étaient déjà auparavant dans la salle du festin. Cf. Pusey, *Lectures on Daniel*, p. 449.

[5] Hérodote, I, 190.

certaine distance, laissant seulement derrière lui un corps d'observation[1]. Il fit alors creuser des canaux par ses soldats afin de détourner les eaux du fleuve[2], dans l'espoir de le rendre ainsi guéable dans l'intérieur de la capitale. Quand tout fut prêt, il fixa pour l'exécution de son plan un jour de fête[3], pendant lequel il savait que toute la ville assiégée se livrait à de folles réjouissances. La nuit venue[4], au moment où la population tout entière buvait, faisait bonne chère, dansait, était dans la joie et dans l'ivresse[5], le roi perse détournait les eaux de l'Euphrate et disposait ses soldats à entrer dans la ville par le lit du fleuve desséché.

Dans leur ardeur, je leur préparerai leurs festins,
Et je les enivrerai, afin qu'ils s'abandonnent à la joie.
Ils s'endormiront d'un sommeil éternel;
Ils ne s'éveilleront plus, dit Jéhovah.
Je les conduirai comme des agneaux à la boucherie,
Comme des brebis et des boucs[6].

L'oracle de Jérémie était sur le point de s'accomplir et

[1] Hérodote, I, 191.

[2] Hérodote, I, 191, dit qu'il creusa un canal pour conduire les eaux au réservoir de Nitocris qu'il trouva vide; Xénophon, *Cyrop.*, VI, v, 10, qu'il en creusa deux en amont de Babylone, lesquels allaient rejoindre le lit de l'Euphrate en aval de cette ville.

[3] Xénophon, *Cyrop.*, VII, v, 15. — Hérodote remarque aussi que c'était un jour de fête, I, 191, mais il ne pense pas que Cyrus l'eût choisi à dessein.

[4] Xénophon remarque soigneusement que Cyrus attendit *la nuit*, pour faire pénétrer ses soldats dans la ville, *Cyrop.*, VII, v, 15-33. Daniel dit aussi, v, 30 : « Dans cette *nuit*, Baltasar fut tué. »

[5] Χορεύειν τοῦτον τὸν χρόνον καὶ ἐν εὐπαθείῃσι εἶναι. Hérodote, I, 191. — Nous ne lisons aucun de ces détails dans les inscriptions cunéiformes retrouvées jusqu'à présent; elles semblent même dire que Cyrus entra pacifiquement à Babylone, mais elles signifient peut-être seulement qu'on ne lui fit aucune résistance. Les circonstances de la prise de Babylone ne sont pas encore bien éclaircies.

[6] Jer., LI, 39-40.

Daniel allait annoncer à Baltasar que la ruine de l'empire de Nabuchodonosor était proche.

C'est à l'occasion de la solennité dont nous venons de parler qu'eut lieu le festin de Baltasar. Avec la présomption du jeune âge, ce prince, pour marquer son mépris de l'armée assiégeante, voulut célébrer la fête avec plus de pompe et d'éclat que de coutume. Il donna un grand banquet auquel il invita mille des principaux personnages de la ville[1]. Il nous faut décrire ce banquet qui éclaire d'une lumière si tragique la dernière nuit de la grande Babylone.

[1] Dan., v, 1.

CHAPITRE X.

LE FESTIN DE BALTASAR.

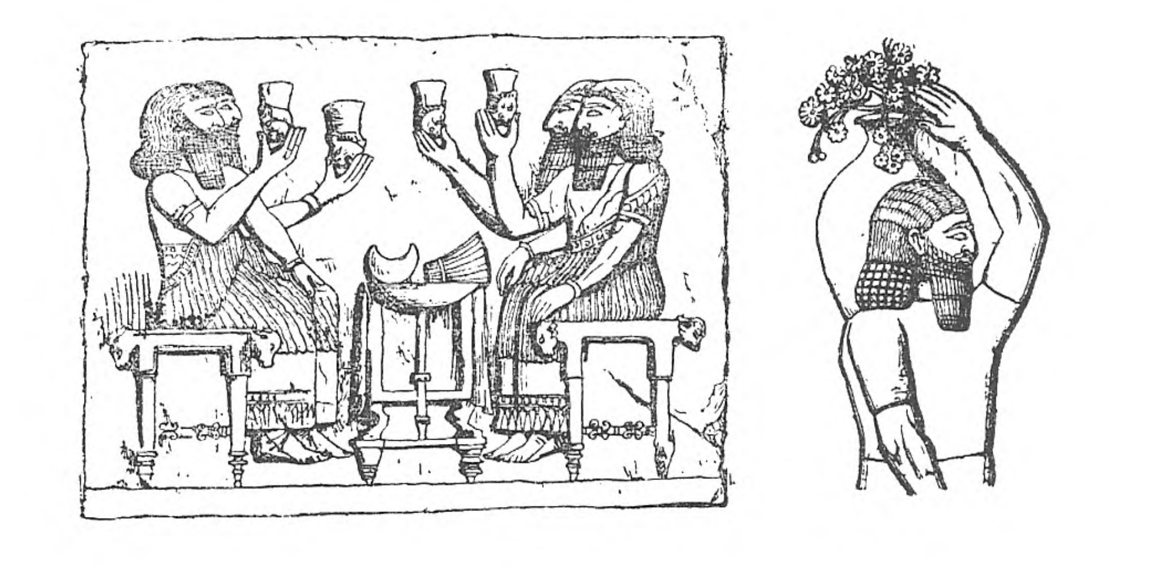
Les monuments figurés de la Chaldée ne nous font pas connaître ce qu'étaient les fêtes et les banquets de ses habitants, mais les bas-reliefs de l'Assyrie nous permettent de suppléer à cette lacune. Ces derniers nous fournissent en effet des renseignements précieux, et comme les habitudes et les mœurs des deux pays étaient très ressemblantes, nous pouvons juger du premier par le second.

Les convives sont représentés sur un monument de Khorsabad au nombre d'une soixantaine[1]. Ils ne sont pas placés à une table commune, mais divisés par groupes de quatre[2], assis deux par deux sur des sièges élevés et se faisant face, ayant une table particulière et un serviteur particulier. Ils sont chaussés de sandales et portent aux bras des bracelets. Chacun tient dans sa main droite, à la hauteur de la tête, une coupe de forme élégante, terminée en bas par une tête de lion et s'évasant en haut d'une manière gracieuse. La table est richement ornée. Elle est couverte d'une sorte de nappe ou de tapis pendant sur les côtés. Au-dessus est placé une espèce de croissant et un autre objet inconnu.

Un second monument figuré, le seul découvert jusqu'ici sur lequel on voit représentée une reine, nous fait assister à un repas royal. Il a été trouvé dans le palais d'Assurbani-

[1] On en distinguait encore quarante, lorsque M. Botta découvrit ce bas-relief. Plusieurs parties étaient dégradées, mais sur le mur où était figuré le banquet il y avait encore place pour une vingtaine de convives. Botta, *Monument de Ninive*, t. I, représenté en petit, pl. 52 ; en grand, mais fruste, pl. 58, 60, 61, 63 ; moins fruste, pl. 64, 65, 66.

[2] Voir Figure 30, p. 366.



30. — Repas royal à Ninive. — Détails d'un festin à Khorsabad.

pal, à Koyoundjik, et il est maintenant conservé au Musée britannique, à Londres. La table est à peu près la même que dans la scène précédente[1]. Le monarque et son épouse tiennent aussi chacun à la main une coupe peu profonde, mais tandis que la reine est assise sur un siège, comme les convives de Khorsabad, ayant seulement de plus un tabouret sous les pieds, le roi est couché sur un lit, appuyé sur le coude gauche, à la manière des Romains[2]. Deux eunuques, avec des éventails ou des chasse-mouches, sont placés derrière chacun des époux. Un peu plus loin, un musicien joue de la harpe. La table, au-dessus de laquelle une vigne s'étend en berceau, est dressée, non dans l'intérieur du palais, mais dans le jardin; tout autour sont des arbres, sur lesquels voltigent des oiseaux.

Dans le grand banquet représenté à Khorsabad, on joue aussi de la musique. Trois artistes y sont figurés : deux d'entre eux ont une lyre; l'instrument du troisième n'est plus reconnaissable[3].

« On mange peu [de viande] dans les pays chauds, où on la croit malsaine, » dit Niebuhr[4] ; on en mangeait peu autrefois comme aujourd'hui, mais surtout à cause de la difficulté de s'en procurer[5]. Quand les soldats de Sennachérib ou

1 Voir Figure 30, d'après Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. 57. La hauteur du bas-relief original est de $0^m,52$, la longueur totale de $1^m,39$. La tête que l'on voit suspendue à l'avant-dernier arbre à gauche est celle du roi des Élamites, Te-Umman, vaincu et pris par Assurbanipal. Cf. G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 106-108.

2 Horace, *Od.*, I, XXVIII, 8; *Satir.*, I, IV, 39.

3 Voir Botta, *Monument de Ninive*, pl. 67.

4 C. Niebuhr, *Description de l'Arabie*, in-4°, Amsterdam, 1774, p. 46. Cf. Layard, *Nineveh and Babylon*, ch. XIII, p. 289.

5 Tous ceux qui ont visité l'Orient ont pu se convaincre de l'exactitude de cette observation. Les drogmans et les moukres se nourrissent ordinairement d'oignons, de laitues, de légumes, de *lében*, mais ils mangent aussi ordinairement volontiers la viande que leur donnent les voyageurs qu'ils accompagnent. Cf. t. III, p. 127.

de Nabuchodonosor pouvaient s'en approvisionner aux dépens de leurs ennemis, ils ne s'en privaient point; nous les voyons, après leurs victoires, sur les bas-reliefs de Koyoundjik, égorgeant les moutons et les bœufs, les dépeçant en morceaux[1]; et les faisant rôtir sur les cendres chaudes d'un feu de bois[2].

Nous voyons aussi, dans un camp retranché, préparer le repas royal. Deux bouchers tiennent couché sur le dos, sur une table élevée, un animal dont la tête est pendante. Tandis que l'un le tient ferme dans cette position, un autre le saigne, et le sang coule dans un vase disposé au-dessous[3]. Il est mis ensuite dans un grand vase ou chaudron, sous lequel un cuisinier entretient le feu. Un autre cuisinier fait cuire également de la viande dans une poêle[4].

Un bas-relief de Koyoundjik nous montre, parmi les nombreux esclaves qui apportent dans le palais royal les préparatifs d'un grand festin, plusieurs d'entre eux chargés de vases de fleurs[5]. Elles n'étaient probablement pas placées sur la table, mais disposées sur des consoles, en divers endroits de la salle du banquet.

D'après ce que nous venons de voir, il y a tout lieu de croire que les Chaldéens et les Assyriens aimaient beaucoup le vin[6]. La vigne était cultivée sur une large échelle à Ninive et dans tout le pays[7]. A Babylone, comme à Ninive et en

[1] Layard, *Monuments of Nineveh*, Ire série, pl. 75-76; IIe série, pl. 36.
[2] Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 35-36.
[3] Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 36.
[4] Sur les autres mets mangés par les Assyro-Chaldéens, voir Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 8-9; *Nineveh and Babylon*, p. 338. Cf. Pline, *H. N.*, XII, 3, édit. Teubner, t. II, p. 282.
[5] Voir un des esclaves portant des fleurs, Figure 30, p. 366.
[6] Cf. Nahum, I, 10.
[7] Layard, *Monuments of Nineveh*, IIe série, pl. 14, 15 et 17; cf. Ire série, pl. 81; G. Rawlinson, *Ancient Monarchies*, 3e édit., p. 349, 353, 567. Cf. II (IV) Reg., XVIII, 32.

Perse, les grands repas étaient communs[1], et les sculptures nous représentent toujours les convives, non pas mangeant, mais buvant. Les serviteurs plongent les coupes dans un grand vase posé à terre, et de grande dimension[2], et après les avoir remplies, ils les portent aux invités qui boivent abondamment.

Daniel, en racontant le festin de Baltasar, ne nous parle que du vin qu'on y boit[3]. Le roi et ses convives étaient déjà en état d'ivresse et ils buvaient encore. C'est au milieu de ces excès que le fils de Nabonide fit apporter les vases sacrés du Temple de Jérusalem et qu'il glorifia ses propres dieux pendant cette profanation sacrilège.

Le châtiment ne se fit pas attendre. « A la même heure apparurent des doigts d'homme et ils écrivirent, vis-à-vis du candélabre[4], sur l'enduit du mur du palais royal, et le roi vit la main qui écrivait. Alors le visage du roi changea [de couleur], et ses pensées se troublèrent et les ligaments de ses reins se relâchèrent et ses genoux s'entre-choquèrent. Et le roi cria avec force de faire venir les docteurs, les Chaldéens et les devins. [Et] le roi parla et dit aux sages de Babylone : « Celui qui lira cette écriture et m'en expli- » quera le sens, sera revêtu de pourpre, et [il aura] un col-

[1] Botta, *Monument de Ninive*, pl. 51-67; 107-114; Diodore de Sicile, II, 20, édit. Didot, t. I, p. 97. — Pour la Perse, Esther, I, 3 ; Hérodote, IX, 110. — On peut voir la description d'un grand festin chez les Mèdes, dans G. Rawlinson, *The five great ancient monarchies*, 3e édit., t. III, p. 214-215.

[2] Voir Botta, *Monument de Ninive*, t. II, pl. 76, et t. V, p. 130, et notre *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, no 1058, fig. 107, p. 770.

[3] Dan., V, 1, 2, 3, 4.

[4] Les portes de Balawat nous offrent, dans un de leurs registres, la représentation d'un sacrifice de Salmanasar II, roi d'Assyrie, sur les bords du lac de Van. On y voit un candélabre. Il est reproduit dans G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, pl. XII, p. 624, premier objet à droite dans le registre supérieur, ainsi que dans notre *Dictionnaire de la Bible*, t. I, fig. 322, col. 1161.

» lier d'or au cou et il sera le troisième dans le royaume[1]. »

Il y avait à la cour des rois assyriens et chaldéens des interprètes, comme nous le voyons dans le curieux fragment suivant d'Assurbanipal :

1. A la frontière de nos terres les hommes de nos terres...
2. « Qui es-tu, frère? dirent-ils.
3. » De quel pays? » Le messager
4. ne prit pas sa route vers le milieu de [mes terres,]
5. vers Ninive, la ville de ma domination...
6. ... Ils le conduisirent en ma présence.
7. Les langues du soleil levant et du soleil couchant,
8. qu'Assur a confiées à [mes mains],
9. un maître de sa langue il n'y avait pas, sa langue...
10. on ne put pas comprendre[2]...

Les interprètes ordinaires du roi de Babylone ne purent pas non plus comprendre les mots mystérieux tracés sur la muraille du palais royal; aucun d'eux ne put même les lire. Dieu en réservait l'intelligence à son prophète. Sur le conseil de la reine-mère, qui était accourue à la nouvelle du prodige, Daniel fut appelé et il lut :

MENÊ' MENÊ' ṬEQÊL UFARSIN[3].

« Voici, continua-t-il, l'interprétation de ces paroles : *Menê'* : Dieu a supputé (*menâh*) ta royauté et il y met fin ; — *Ṭeqêl* : tu as été pesé (*ṭeqilṭa*) dans la balance et tu as été

[1] Dan., v, 5-7. On peut remarquer non seulement cette expression de troisième, qui a été déjà signalée, p. 352, mais aussi le mot *le royaume*, et non *mon royaume*.

[2] Cylindre E; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 76-77.

[3] Dan., v, 25. La Vulgate lit : Mané, Thécel, Pharès, en vocalisant autrement que le texte massorétique et en omettant la répétition de *Menê'*.

trouvé [trop] léger; – *Perês* : ton royaume a été partagé (*perîsat*) et il a été donné aux Mèdes et aux Perses[1]. »

La brièveté de la conclusion du récit achève de donner à cette scène la couleur la plus tragique. « Alors Baltasar commanda et on revêtit Daniel de pourpre et on lui [mit] un collier d'or au cou et l'on publia[2] qu'il serait le troisième dans le royaume. Dans cette même nuit, Baltasar, roi de Chaldée, fut tué[3]. »

Pendant que Daniel expliquait à Baltasar les mots terribles écrits sur la muraille, l'accomplissement des menaces qu'ils contenaient était déjà en effet en cours d'exécution. Profitant du désordre causé dans Babylone par la fête, les soldats de Cyrus y pénétraient silencieusement, par les deux extrémités, en suivant le lit de l'Euphrate mis à sec. Les habitants avaient oublié les Perses ; ils ne songeaient qu'à leurs orgies. Surpris au milieu des ténèbres, rendus incapables de résister par leur état d'ivresse, ils tombèrent, non comme des soldats, mais comme des femmes, sous les coups des vainqueurs[4].

Ainsi furent accomplies les prophéties d'Isaïe et de Jérémie contre la grande Babylone. « Ses princes et ses sages, ses chefs et ses commandants, ses hommes puissants s'endormirent de l'éternel sommeil[5]. » L'inscription cunéiforme

[1] Dan., v, 26-28.

[2] Le mot כרז, *keraz*, employé ici par Daniel, v, 29, et dont la signification était contestée, a le sens de *publier*, comme le prouve l'assyro-babylonien. « Le 18e jour [du 3e mois, dans le calendrier babylonien], est appelé *kaar-zu, le jour de la proclamation.* » Boscawen, *The Babylonian Calendar*, dans l'*Academy*, 17 novembre 1877, p. 472. — Voir aussi, sur l'origine sémitique (et non aryenne) du mot, le sceau de Karouzi, dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 1056, fig. 105, p. 765.

[3] Dan., v, 29-30.

[4] Xénophon, *Cyrop.*, VII, v, 26-31 ; Jer., L, 30 ; LI, 4, 30.

[5] Jer., LI, 57. Cf. Xénophon, *Cyrop.*, VII, v, 27-30 ; Jer., LI, 39-40, 31, 37 ; L, 43.

que nous avons rapportée plus haut jette un voile sur la prise de la capitale, mais il faudrait ignorer ce qu'était la guerre à cette époque pour supposer que l'armée des Mèdes et des Perses pût entrer dans la ville sans s'y livrer à des scènes de désordre, de meurtre et de pillage [1].

Remarquons, avant de quitter ce sujet, une expression qu'emploie le texte biblique dans le récit qu'on vient de lire : « A la même heure, dit-il, apparurent des doigts d'homme et ils écrivirent... *sur l'enduit du mur* du palais [2]. » Nous avons là une expression tout à fait caractéristique. En Chaldée, les palais, comme les temples et les maisons des particuliers, étaient construits en briques d'argile, cuites ou crues, parce que la pierre fait complètement défaut dans les plaines qu'arrosent l'Euphrate et le Tigre près de leur embouchure. En Assyrie, on construisait aussi les édifices en briques, mais comme il était facile de s'y procurer de la pierre, on décorait l'intérieur des appartements des palais, au moyen de tablettes d'albâtre, sur lesquelles on sculptait l'histoire du roi régnant. C'est ainsi qu'on a calculé que, dans le palais de Sargon, les tablettes sculptées, mises bout à bout, auraient une longueur totale d'environ deux kilomètres; les bas-reliefs couvraient une superficie d'environ six mille mètres carrés. A Babylone, on ne pouvait se permettre une telle magnificence. Mais si l'on devait renoncer à couvrir les murailles de sculptures, on avait soin du moins de les peindre ou de les crépir. Tous les explorateurs ont observé que la brique, crue ou cuite, ne se montrait jamais à nu, elle était toujours couverte d'un enduit qui avait le double avantage de la protéger contre les intempéries de l'air et de dissimuler sa couleur naturelle [3]. « A Ninive, selon M. Place, cet enduit était formé d'un mélange

[1] Cf. Jer., L, 32; LI, 30, 50, 58, etc.

[2] Daniel, V, 5.

[3] Loftus, *Travels in Chaldæa and Susiana,* p. 176; A. Layard, *Ni-*

intime de chaux cuite et de plâtre ; on fabriquait ainsi une sorte de mastic blanc, qui adhérait très bien au mur d'argile[1]. Sa consistance particulière ne permettait pas de l'étendre au pinceau ; il a dû être appliqué à la truelle et à la planchette ; il formait un véritable crépissage. La couche était d'ailleurs assez mince ; elle ne dépassait jamais une épaisseur de trois ou quatre millimètres. Cependant sa force de cohésion était telle, qu'il remplissait efficacement son rôle protecteur ; il a été souvent retrouvé en très bon état[2]. » En Chaldée, on procédait de la même manière qu'en Assyrie[3], car ce dernier pays imitait en tout le premier, qui l'avait initié à la civilisation. On avait ainsi des murs qui étaient comme recouverts d'un stuc blanc. C'est sur ce fond blanc que se détachait la main mystérieuse qui écrivait les mots prophétiques : *Mané*, *Thécel*, *Pharès*. La mention de l'enduit qui cachait les briques dans les palais de Babylone est un de ces détails minutieux qu'aucun faussaire, écrivant en Palestine, n'aurait pu imaginer ; une nouvelle preuve, ajoutée à tant d'autres, de l'authenticité du livre de Daniel.

neveh and Babylon, p. 529, 651 ; Botta, *Monument de Ninive*, t. v, p. 44.

[1] V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. II, p. 77.

[2] G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 286.

[3] Loftus, *Travels in Chaldæa*, p. 176.

CHAPITRE XI.

DANIEL DANS LA FOSSE AUX LIONS.

Le livre de Daniel, après avoir raconté la mort de Baltasar, nous transporte brusquement sous le règne de Darius le Mède : « Et Darius le Mède, lisons-nous, prit possession du royaume à l'âge d'environ soixante-deux ans[1]. » Ce personnage est enveloppé d'une obscurité plus grande encore que Baltasar. Il n'est mentionné par aucun auteur profane ; on a fait à son sujet toute sorte de conjectures. Les données manquent encore aujourd'hui pour résoudre ce problème historique, mais de ce que nous ignorons l'histoire de Darius le Mède, il ne s'ensuit nullement qu'il n'a pas existé[2].

Il est possible d'ailleurs que son nom ne nous ait pas été exactement conservé par les copistes. Par une tendance naturelle, quand on entend prononcer un nom propre inconnu ou qu'on le rencontre mal écrit dans un codex, on est porté à le rapprocher d'un nom avec lequel on est familier. Il a donc pu arriver qu'en transcrivant le livre de Daniel on substituât, par inadvertance, à un nom d'une forme insolite la forme plus commune de celui de Darius, fils d'Hystaspe. Les livres des anciens sont pleins d'exemples de ce genre[3]. Pour ce qui concerne Darius le Mède, Josèphe nous dit formellement qu'il porte un autre nom chez les Grecs[4]. On ne peut douter qu'il ne fût d'origine médique,

[1] Dan., VI, 1, texte hébreu. Dans la Vulgate, ce verset est le dernier du chapitre V, mais c'est par suite d'une fausse division des chapitres.

[2] Voir au t. III, p. 543-560, l'histoire de Sargon, nommé par Isaïe et dont l'existence avait été longtemps niée.

[3] Voir plus haut, p. 113-114, note 4.

[4] Ἕτερον δὲ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἐκαλεῖτο ὄνομα. *Antiq. jud.*, X, XI, 4.

parce qu'une erreur de copiste sur sa nationalité est contre toute vraisemblance[1] ; pour le reste, il faut attendre de nouvelles découvertes, afin d'éclaircir le mystère qui enveloppe encore ce point d'histoire.

Jusqu'à présent on ne peut faire que des hypothèses. Voici celle de M. Oppert : « Nidintabel (roi usurpateur de Babylone)[2], s'arrogea un faux nom, celui de Nabuchodonosor, fils de Nabonid. Les documents de ce dernier mentionnent, comme [son] fils, Bel-sar-usur, le Belsazzer ou (Baltasar) de Daniel, qui le nomme Belsazzar, fils de Nabuchodonosor. Il paraît que ce roi introuvable était co-régent de son père Nabonid, et qu'il fut vaincu par un général de Cyrus, Darius le Mède, dans une ville de la Chaldée qui n'était pas Babylone[3]. » D'après la *Civiltà cattolica*, Darius le Mède est Cyaxare, fils d'Astyage[4]. D'autres pensent que Darius le Mède est cet Ugbaru dont parle l'inscription cunéiforme rapportée plus haut. Ugbaru, comme Darius le Mède, gouverne Babylone, après la prise de cette ville.

20. Ugbaru, son lieutenant, comme gouverneur dans Babylone
[Cyrus] établit[5].

Ce gouverneur exerce une sorte de pouvoir royal[6].

Quel qu'ait été Darius le Mède, Daniel jouit auprès de

[1] Voir Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 181-182.

[2] Voir sur ce Nidintabel ou Nadintabel l'inscription de Darius, t. I, p. 160.

[3] J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, 1879, p. 167-168.

[4] *Il Dario Medo di Daniel*, et *Dario Medo e la cattività babilonia*, dans la *Civiltà cattolica*, 16 février et 15 mars 1884, p. 414-432; 655-670, spécialement p. 656.

[5] Tablette de la prise de Babylone, verso, l. 20 ; plus haut, p. 349.

[6] Cf. E. Babelon, *Nouvelles remarques sur l'histoire de Cyrus*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, avril 1881, p. 680-681. Voir aussi sur Darius le Mède, *Le Muséon*, 1883, p. 247-268 ; Ch.-F. Watson, *Darius the Median identified*, in-8°, Londres, 1885.

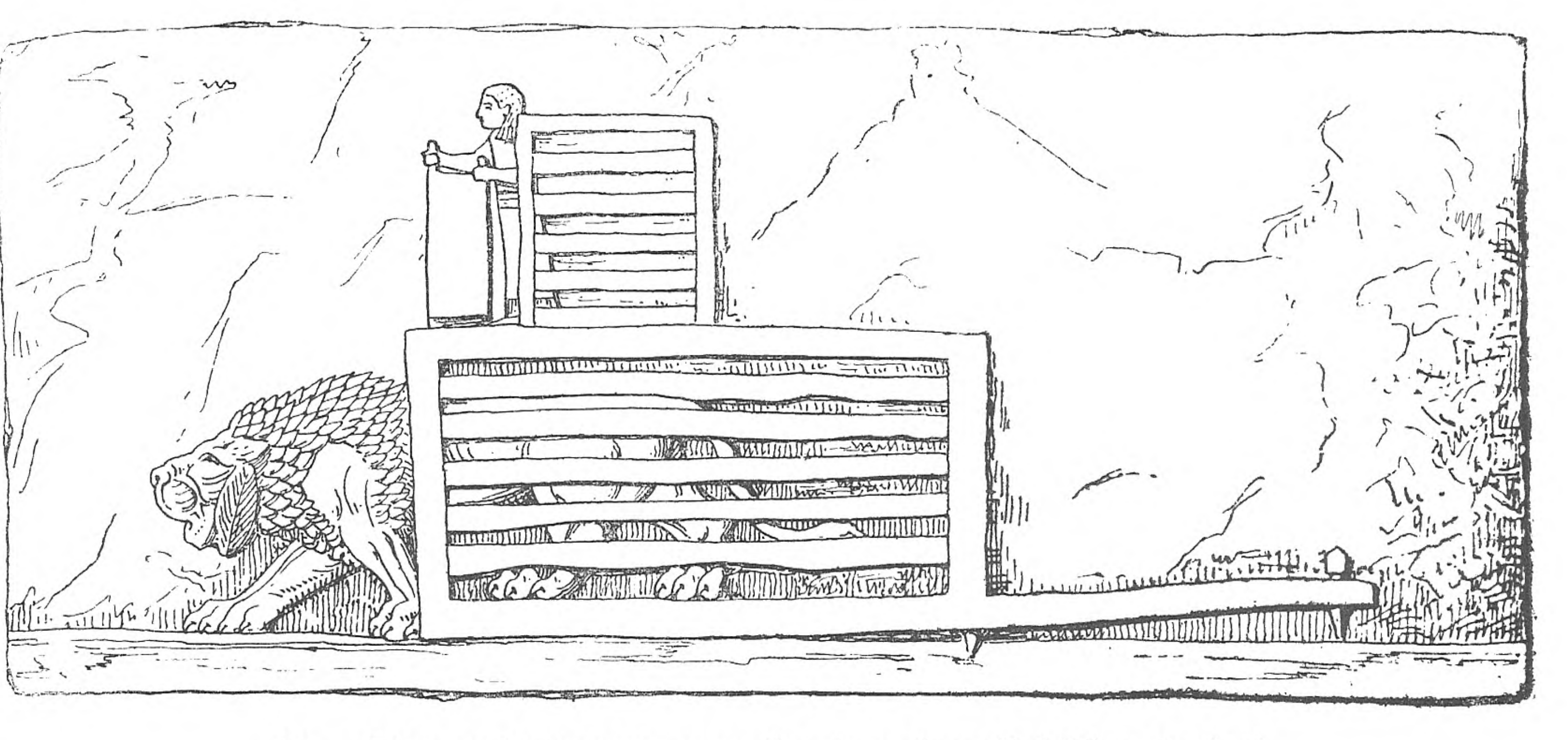
lui d'une grande faveur, ce qui s'explique aisément par ses hautes qualités et par la prophétie dans laquelle il avait annoncé à Baltasar la catastrophe qui allait fondre sur lui. Son explication de la vision mystérieuse avait dû augmenter sa célébrité; la part qu'il prit sans doute à l'acte de Cyrus qui, comme nous le verrons plus loin, permit aux Juifs de retourner dans leur patrie, fit aussi éclater à la cour toute l'étendue de son mérite.

Mais la bienveillance que lui témoignait Darius lui suscita des envieux et des ennemis. Ils résolurent de le perdre. Cependant, comme sa conduite était irréprochable, ils n'eurent d'autre moyen de satisfaire leur basse jalousie qu'en s'en prenant à sa religion. Ils savaient que le fidèle serviteur de Jéhovah ne trahirait jamais son Dieu ; donc, ils tendirent, sans qu'il se doutât de leur secret dessein, un piège à Darius et lui firent porter un décret[1] d'après lequel aucun habitant de Babylone ne devait, pendant trente jours, faire aucune prière, soit à un dieu soit à un homme autre que le roi[2]. Cette mesure extraordinaire fut probablement colorée d'un prétexte politique et on la présenta à Darius comme dirigée contre les nouveaux sujets du royaume médo-perse, comme un moyen efficace d'asseoir sa puissance et de s'assurer de la fidélité et de la soumission des vaincus.

Daniel, comme l'avaient prévu ses ennemis, ne cessa pas de rendre ses hommages au vrai Dieu. Il fut aussitôt dénoncé au roi, et celui-ci se vit obligé, quoique à contre-

[1] Sur la formule : « conformément aux lois des Mèdes et des Perses, » Dan., VI, 8, 12, 15, voir Fr. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, 1871, t. I, p. 13.

[2] Dan., VI, 7, 12. Voir Brisson, *De regio Persarum princ.*, p. 17 et suiv. — *Persas reges suos inter Deos colere, majestatem enim imperii salutis esse tutelam*, dit Quinte-Curce, VIII, 5, 11. Id., VI, 6, 2. Cf. Plutarque, *Themistocl.*, c. 27; Hengstenberg, *Daniel*, I, § 127 et suiv.; C.-F. Keil, *Biblischer Commentar über den Propheten Daniel*, in-8°, Leipzig, 1869, p. 176.



31. — Lion gardé dans une cage, d'après un bas-relief d'Assurbanipal, conservé aujourd'hui au Musée britannique.

cœur, de le condamner au supplice infligé par son décret à ceux qui en violeraient les prescriptions, c'est-à-dire à la fosse aux lions.

Ce genre de châtiment est tout à fait babylonien, comme celui de la fournaise dont il a été question au chapitre VI [1] :

6. Le reste des hommes vivants, au milieu des taureaux et des lions,
7. Comme Sennachérib, le père de mon père, au milieu jetait,
8. aussi moi, [suivant] ses traces, ces hommes
9. au milieu de [ces animaux] je jetai [2].

« La fosse aux lions devient pour nous, dit François Lenormant, un détail d'une exactitude et d'une précision topiques, en présence des admirables bas-reliefs de chasses d'Assurbanipal, transportés à Londres, où nous voyons amener sur le terrain, dans des cages, les lions gardés pour les plaisirs du roi [3]. »

Nous reproduisons ici [4] une de ces cages qui nous permet de nous rendre compte en partie du supplice auquel fut condamné Daniel. Elle est mobile et formée de barreaux soli-

[1] Voir plus haut, p. 328 et la note 3.

[2] Talbot, *Illustrations of the prophet Daniel from the Assyrian writings*, dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, 1873, t. II, p. 363; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 166 (Cylindre A, col. V, lignes 6-9). Cf. Cylindre de Rassam, col. IV, lignes 70-73, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 192-193; Alden Smith, *Asurbanipal*, t. I, p. 34-35. — Observons néanmoins que le sens de ce passage est obscur : il s'agit des *šedi* et des *lamassi*, des taureaux et des lions ailés, et l'on ne voit pas comment on leur donne des hommes en pâture. Les lignes 74-76 continuent en disant qu'Assurbanipal fit manger les lambeaux des chairs des suppliciés par « les chiens, les sangliers, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer ».

[3] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 192.

[4] Voir Figure 31, d'après V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, t. III, pl. 50. Ce bas-relief provient de Koyoundjik.

des, à travers lesquels on aperçoit le corps de l'animal féroce. Un gardien, placé au-dessus à l'abri du danger, le fait sortir en levant une trappe. Il est déjà à demi hors de sa prison, prêt à dévorer la proie qui tombera sous ses griffes.

Les lions abondaient dans les environs de Babylone [1] et dans toute la Chaldée, de même qu'en Assyrie. Théglathphalasar Ier se vante, dans une de ses inscriptions, d'avoir tué cent vingt lions dans sa jeunesse et huit cents lions dans son âge mûr [2]. On en trouve encore aujourd'hui tout le long de l'Euphrate jusqu'à Bir et dans toute la vallée du Khabour [3], mais surtout dans les marais du bas Euphrate, où les rois d'Assyrie les chassaient en bateau [4].

Les rois faisaient en effet de la chasse aux lions un de leurs passe-temps favoris, comme le prouvent les bas-reliefs qui figurent souvent des scènes de ce genre, ainsi que les inscriptions dans lesquelles ils se vantent de leurs exploits cynégétiques [5]. Ils étaient toujours amplement pourvus de

1 « Ici la couleur locale est fidèlement conservée. Les bandes de lions qui errent autour des ruines de Babylone semblent presque en faire les habitants naturels, comme les ours de Berne (Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 567). La seule sculpture qui reste [à Babylone] est celle d'un lion foulant un homme sous les pieds. » Stanley, *Lectures on the Jewish Church*, XLI, t. III, p. 23.

2 Inscription du prisme, col. VI, lignes 76-81. J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 45. W. Lotz, *Die Inschriften Tiglathpileser's I*, in-8°, Leipzig, 1880, p. 52-53.

3 A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 48.

4 G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. I, p. 361, 508; G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 567-577.

5 1. Moi, Assurbanipal, roi des peuples, roi d'Assyrie, à qui les dieux Assur et Beltis la souveraineté.
2. ont accordée, quatre lions j'ai tués, avec l'arc puissant d'Istar, déesse des batailles.
3. j'ai tiré contre eux; j'en ai fait une offrande et j'ai versé du vin sur eux.

F. Hommel, *Zwei Jagdinschriften Assurbanipal's*, 1879, p. 2. Une

ces animaux; ils en exigeaient en tribut de ceux de leurs vassaux qui pouvaient leur en fournir. Un bas-relief découvert par M. Layard, dans le palais de Sennachérib, à Koyoundjik, représente un lion enchaîné parmi les présents offerts au conquérant par les peuples vaincus [1].

L'histoire de la fosse aux lions, dans le livre de Daniel, nous fournit donc encore une nouvelle preuve de l'authenticité de cet écrit.

Le prophète, que ses envieux avaient réussi à faire condamner au supplice, échappa néanmoins à tout péril : il ne fut point dévoré par les bêtes féroces auxquelles il avait été livré en proie : Dieu, pour le récompenser de sa fidélité, le sauva miraculeusement de la mort [2].

photographie placée au frontispice représente la libation. — La Figure 11, plus haut, p. 101, représente le roi Assurbanipal à la chasse.

1 Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 138.

2 Dan., VI, 22.

CHAPITRE XII.

BEL ET LE DRAGON.

La partie deutérocanonique de Daniel raconte, outre l'histoire de Susanne dont il a été parlé plus haut[1], deux autres épisodes de la vie de ce prophète, l'histoire de Bel et celle du dragon. L'une et l'autre sont plus vivement attaquées encore que les récits qui précèdent par les incrédules, et, en général, par les protestants[2].

§ 1. — *L'idole de Bel.*

Il y avait à Babylone une idole du dieu Bel qui jouissait d'une grande réputation. On lui offrait chaque jour douze artabes de fleur de farine[3], quarante brebis et six amphores de vin[4]. Le roi demanda un jour à Daniel pourquoi il n'adorait point cette idole. — Parce que je n'adore point les idoles faites par la main de l'homme, mais le Dieu vivant. — Bel n'est-il donc pas un dieu vivant? Vois ce qu'il mange et boit tous les jours. — Ne te laisse pas tromper, ô roi; Bel est intérieurement d'argile et extérieurement d'airain; il ne mange jamais.

Afin de prouver au roi ce qu'il avait avancé, Daniel fit ré-

[1] Voir p. 280.

[2] Sur l'authenticité de l'histoire de Bel et de l'histoire du dragon, on peut voir Wiederholt, *Bel und der Drache*, dans la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LIV, 1872, p. 554-596.

[3] Environ 620 litres.

[4] Environ 350 litres. Voir notre *Manuel biblique*, 9e édit., t. I, n° 188, 2°, p. 320.

pandre secrètement de la cendre dans le temple de Bel, et, le lendemain, il lui montra les vestiges des pas des prêtres de l'idole qui y avaient pénétré pendant la nuit, par une entrée secrète, et s'étaient approprié les viandes et le vin offerts au faux dieu[1].

Les traits de ce récit qui font allusion à des usages babyloniens sont confirmés par les monuments indigènes. Le culte de Bel était en grand honneur dans la capitale, comme nous en avons eu tant de preuves dans les monuments déjà cités[2]. On offrait aussi des aliments aux idoles. « Nabuchodonosor, dans une de ses inscriptions[3], assure qu'il déposait journellement sur la table de ses dieux favoris un bœuf entier, du poisson, de la volaille, quantité d'autres aliments, des boissons variées, parmi lesquelles des vins de sept ou huit pays, abondants comme les eaux d'un fleuve :

« J'offris des sacrifices avec dévotion à Marduk,... je re-
» nouvelai ses offrandes et ses riches présents plus large-
» ment qu'auparavant. Tous les jours un bœuf grand et
» gros, à la poitrine et aux côtes excellentes, était la part
» des dieux du Bit-Saggatu (É-Saggil) et de Babylone. Du
» poisson, de la volaille,... trésor des étangs, du miel, du
» lait, une huile excellente, du vin emmiellé, du *sikar* (bois-
» son fermentée),... du vin choisi des pays d'Isalla, de
» Tuimmu, de Tsimini, de Ḥilbunu (Alep), d'Aranabanu, de

[1] Dan., XIV, 2-19. — « On a constaté dans plusieurs temples que le mur renfermait une galerie aboutissant à l'endroit où la statue s'élevait ; ainsi au temple d'Isis, à Pompéi, dans un temple de Nîmes, etc. L'abbé de Guasco, *De l'usage des statues chez les anciens*, 1768, a relevé beaucoup de merveilles accomplies par les statues des dieux et les moyens employés pour les produire. » V. Duruy, *Histoire de la Grèce*, t. I, 1886, p. 284.

[2] Voir plus haut, p. 165, 167, 346-347.

[3] Baril de Philipps, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 65.

» Suḥa, de Bet-Ḥubati, de Bigativ, sans mesure, comme les » eaux des fleuves, étaient déposés par moi sur la table (sur » le *pasur*) de Marduk et de Zirbanit, mes maîtres[1]. »

Il faut donc le reconnaître, l'histoire de Bel a été écrite par un auteur parfaitement au courant des usages babyloniens[2]. Il nous raconte des faits, non des fictions.

§ II. — *Le dragon de Babylone.*

« Il y avait aussi un grand dragon (ou serpent) en ce lieu-là, continue le livre de Daniel, et les Babyloniens l'adoraient. Et le roi dit à Daniel : Voici que tu ne peux point dire que celui-ci n'est pas un dieu vivant. Adore-le donc. — Et Daniel répondit : J'adore le Seigneur mon Dieu, parce qu'il est le Dieu vivant, mais celui-ci n'est pas un dieu vivant. Permets, ô roi, et je tuerai le dragon sans glaive et sans bâton. — Le roi dit : Je permets. — Et Daniel prit de la poix, de la graisse et des poils, et il les fit cuire ensemble, et il en fit un gâteau et il en donna au dragon et le dragon mourut . »

Pour confirmer ce récit par les monuments archéologi-

[1] A. Delattre, *Les deux derniers chapitres de Daniel*, 1878, p. 53-54. On a retrouvé un passage semblable, reproduisant à peu près l'énumération des mêmes vins, dans l'inscription de Nabuchodonosor à Nahr el-Kelb. *Academy*, 13 mai 1882, p. 340. — Quant à l'imposture des prêtres de Bel, on en voit un exemple analogue dans Hérodote, I, 181. Il est rapporté et commenté par le P. Delattre, *loc. cit.*, p. 54-55.

[2] Ce sont les expressions mêmes d'un historien protestant, M. G. Rawlinson, à qui la force de la vérité arrache cet aveu : « The narrative in the Apocryphal Daniel, which forms, dit-il, the first part of our book of *Bel and the Dragon*, though probably not historical, seems to be written by one well acquainted with babylonian notions. » *The five great ancient monarchies*, t. III, p. 28.

[3] Dan., XIV, 21-26.

ques, il suffit de constater que l'on rendait en effet un culte au serpent à Babylone. Ce reptile jouait un grand rôle dans la magie : « Chez les Sémites, il est impossible de ne pas être frappé de ce fait que le nom du serpent et le verbe désignant l'action de pratiques de divination appartiennent à la même racine (*naḥaš*)... [Un document cunéiforme] parle d'une consultation de l'avenir dans le cœur d'un serpent... Chez les Chaldéo-Babyloniens et les Assyriens, leurs disciples, le serpent était un des emblèmes principaux d'Éa, l'intelligence suprême, le dieu de toute science. Dans la lettre de Jérémie, placée à la suite des prophéties de Baruch, il est dit des images des dieux : « On raconte que » des serpents, nés de la terre, leur lèchent le cœur »... [Cette] phrase semble se rapporter à cette circonstance que, dans quelques-uns des temples de Babylone, on aurait élevé des serpents considérés comme des interprètes des dieux et servant à rendre des oracles[1]. »

L'histoire du dragon ou serpent babylonien est celle d'un des serpents élevés ainsi dans un temple de la capitale.

Il n'y a donc pas, dans toute la partie historique du livre de Daniel, un seul trait se rapportant à l'histoire babylonienne, une seule allusion aux usages et aux coutumes du pays, qui ne soient justifiés et confirmés par les découvertes archéologiques, toutes les fois que le contrôle est possible. Peut-on désirer une preuve plus convaincante et plus décisive de l'authenticité et de la véracité de cet écrit? On ne pouvait assurément pas connaître en Palestine, quatre siècles plus tard, avec cette exactitude minutieuse, la religion des Chaldéens, la constitution de l'empire de Nabuchodonosor, sa cour, son administration, la hiérarchie de ses officiers, l'histoire de ses successeurs et de la chute

[1] Fr. Lenormant, *La divination chez les Chaldéens*, p. 88-91. M. Fr. Lenormant n'admet pas d'ailleurs l'authenticité du chapitre XIV de Daniel.

de sa dynastie. Faire vivre un assyriologue à Jérusalem, quatre cents ans après la captivité, c'est le plus étrange des anachronismes[1].

[1] Le livre de Daniel ne nous apprend rien sur la mort du prophète. On peut voir dans Flandin et Coste, *Voyage en Perse, Perse moderne*, le tombeau traditionnel de Daniel à Chouster, pl. 100. Voir aussi, J. Dieulafoy, *La Perse, la Chaldée et la Susiane*, in-4°, Paris, 1887, p. 659. — Sur Daniel, dans les monuments figurés, voir les *Études religieuses* des Jésuites, octobre 1872, p. 540-545. — On attribue au grand prophète, d'après la littérature apocryphe, une haute taille, un corps frêle, un visage maigre avec une belle expression. Fabricius, *Codex pseudepigraphus*, p. 1124; Stanley, *Lectures on the Jewish Church*, t. III, p. 23.

CHAPITRE XIII.

LES VISIONS DE DANIEL.

Après avoir montré quelles lumières nouvelles nous fournissent les monuments assyriens, pour établir l'authenticité de la partie historique de Daniel, il nous reste à examiner quels arguments nous apportent les découvertes modernes en faveur de la seconde partie de son livre, celle qui contient des visions prophétiques. Ces visions sont au nombre de quatre : la première [1], annonce directement au prophète ce que seront les quatre grands empires qui avaient été déjà montrés en songe à Nabuchodonosor dans la première partie [2] ; la deuxième [3] développe ce qui avait été prédit dans la précédente, relativement au royaume médo-perse et au règne d'Alexandre le Grand et de ses successeurs ; la troisième [4], est messianique ; la quatrième, et dernière, pour prémunir les Juifs contre les dangers de la persécution d'Antiochus Épiphane, la leur prédit à l'avance [5], et avec plus de détails que n'en contenait la seconde vision [6].

C'est à cause de ces détails mêmes que les rationalistes, refusant d'admettre que Dieu révèle l'avenir aux prophètes, prétendent que l'auteur du livre de Daniel a écrit ces visions lorsque les événements qu'elles annoncent étaient déjà accomplis, c'est-à-dire après la mort d'Antiochus Épiphane.

[1] Dan., VII.
[2] Dan., II.
[3] Dan., VIII.
[4] Dan., IX.
[5] Dan., X-XII.
[6] Dan., VIII.

Examinons jusqu'à quel point cette supposition concorde avec les faits. Nous allons voir qu'elle est en contradiction avec la réalité.

I.

Preuves historiques de l'authenticité des visions de Daniel.

Si nous attribuons la composition du livre de Daniel à un Juif pieux, patriote, vivant à l'époque des Machabées, comme le font les rationalistes, il nous faut admettre que son but a été de réveiller et d'enflammer la résistance à la tyrannie arbitraire et impie des Séleucides, de soutenir et de développer le mouvement national et religieux à la tête duquel s'étaient placés Mathathias et ses fils, de fournir des soldats à la cause sainte de l'indépendance, qui finit par triompher.

Ce but, qui aurait dû être celui d'un contemporain d'Antiochus Épiphane et des Machabées, est-il celui de l'auteur du livre de Daniel? Nullement. La partie prophétique n'est pas plus propre que la partie historique à inspirer au lecteur l'esprit de résistance; elles portent l'une et l'autre à la soumission et à la patience, et nullement à l'opposition et à la révolte; si elles avaient été écrites pendant les guerres des Machabées contre l'oppression étrangère, elles auraient plutôt paralysé leurs efforts; elles ne datent donc point de cette dernière époque.

Mais si le but de l'auteur n'est pas celui qu'aurait dû avoir un contemporain des Machabées, le cadre du tableau qu'il nous peint n'est pas non plus de l'époque des Séleucides. M. Zündell a dressé un tableau synoptique parallèle des faits historiques analogues racontés dans le livre de Daniel et des événements, comme de l'état social des Juifs, du temps des

Machabées[1]; il suffit d'y jeter un coup d'œil pour se convaincre qu'il s'agit de deux périodes tout à fait dissemblables. On ne peut concevoir un homme, s'emparant de vieilles légendes d'un tout autre esprit, d'un sens et d'une portée différents, pour peindre ce qui se passe autour de lui, au moyen de comparaisons défectueuses et infidèles par tous les côtés. Les Juifs du temps des Machabées n'étaient plus dans la même situation que pendant la captivité de Babylone; ils n'avaient plus les mêmes besoins ni les mêmes aspirations; il n'est cependant question dans le livre de Daniel que des besoins et des aspirations des Juifs transportés en Chaldée.

Les visions n'appartiennent pas plus que le cadre et que les faits historiques à l'époque des Machabées. Il existe en effet un lien étroit entre les deux parties du livre de Daniel. La vision du chapitre VII, dans la seconde partie, est parallèle à l'explication du premier songe de Nabuchodonosor, dans la première, chapitre II; le chapitre VIII, de la seconde partie, explique aussi divers détails des visions précédentes. On ne peut donc pas séparer violemment les prophéties de l'histoire même du prophète; l'authenticité de celle-ci a pour conséquence l'authenticité de celles-là. Par conséquent, si l'on admet le caractère historique des six premiers chapitres, il faut également admettre l'origine prophétique des six derniers.

On prétend, il est vrai, pour établir que les visions sont du temps des Machabées, qu'elles ne dépassent pas cette époque, ou que, si elles la dépassent, elles annoncent les événements postérieurs en termes vagues qui n'ont plus aucune précision; elles n'ont rien de surnaturel; ce sont seulement de nuageuses conjectures de la sagesse humaine.

[1] Zündell, *Kritische Untersuchungen über die Abfassungszeit des Buches Daniel*, p. 67-73.

Mais il suffit d'étudier attentivement le prophète pour se convaincre du contraire. De l'objection même, on peut tirer une preuve nouvelle.

L'authenticité des visions est prouvée en effet d'une manière frappante par cette circonstance qu'elles vont au delà de la mort d'Antiochus IV Épiphane et qu'elles prédisent ce qui doit la suivre avec netteté et clarté. Il en résulte certainement que l'auteur du livre de Daniel ne peut pas être un contemporain des Machabées, dépourvu d'inspiration et d'esprit prophétique. Il importe de mettre ce point fondamental hors de contestation.

Les divers chapitres du prophète nous fournissent les symboles suivants[1] :

Ch. II.	Ch. VII.	Ch. VIII.
1. Tête d'or de la statue.	1. Lion aux ailes d'aigle.	....
2. Poitrine et bras d'argent.	2. Ours	2. Bélier à deux cornes.
3. Ventre et cuisses d'airain.	3. Léopard à quatre ailes.	3. Bouc à une, puis à quatre cornes.
4. Jambes et pieds de fer et d'argile.	4. Bête à dix cornes.	....

D'après les explications du livre lui-même, la tête d'or, c'est l'empire chaldéen[2]; le bélier à deux cornes, c'est l'empire médo-perse[3] ; le bouc, c'est l'empire grec[4]; les quatre cornes qui poussent au bouc, après que sa première et unique corne (Alexandre le Grand) a été rompue, sont quatre rois qui succèdent au premier roi grec[5], c'est-à-dire Séleucus en

[1] Le ch. VII n'est guère, sous d'autres symboles, que la répétition du chapitre II; le ch. VIII développe simplement le 2e et le 3e symbole des ch. II et VII.

[2] Dan., II, 37-38.

[3] Dan., VIII, 20.

[4] Dan., VIII, 21.

[5] Dan., VIII, 22.

Syrie, Cassandre en Macédoine, Lysimaque en Thrace et Ptolémée en Égypte. Tout le monde est d'accord là-dessus.

Le parallélisme des visions ne nous permet pas de douter que le lion à ailes d'aigle, si souvent représenté dans les monuments de l'Assyrie et de la Chaldée[1], ne corresponde à la tête d'or de la statue du ch. II et ne figure l'empire de Nabuchodonosor. Le bélier, dont les deux cornes symbolisent la Médie et la Perse[2], doit correspondre à l'ours, à la poitrine et aux bras d'argent; le bouc à quatre cornes, au léopard à quatre ailes et à quatre têtes, ainsi qu'au ventre et aux cuisses d'airain de la statue.

Le quatrième symbole du songe de Nabuchodonosor[3] et de la première vision[4] n'est nulle part interprété dans la prophétie elle-même. Que signifie-t-il? C'est ce qu'il est très important de déterminer. Le sens nous en est donné de la manière suivante par le prophète :

Après avoir expliqué à Nabuchodonosor, en un langage bref et peu caractérisé, ce que marquent les trois premières parties de la statue qu'il a vu en songe, Daniel entre dans de grands développements pour lui exposer ce que signifient les jambes de fer du colosse :

« Le quatrième royaume sera dur (*ṭaqqîfâh*) comme le fer; comme le fer brise (*mehaddêq*) et rompt tout, comme le fer met tout en pièces, ainsi ce royaume brisera (*ṭaddiq*) et mettra tout en pièces[5]. »

Dans la vision du chapitre VII, nous lisons : « Je regardais dans ma vision de nuit et je vis un quatrième animal terrible, épouvantable et extrêmement fort (*ṭaqqîfâh*)[6]; il

[1] Voir plus haut p. 197, 210-211, 214.
[2] Dan., VIII, 20.
[3] Dan., II.
[4] Dan., VII.
[5] Dan., II, 40.
[6] En considérant cette accumulation d'épithètes, saint Jérôme dit avec

avait de grandes dents de fer, mangeant, brisant (*madqâh*), foulant sous ses pieds tout ce qui restait; il était différent de tous les animaux qui l'avaient précédé et il avait dix cornes. » Et l'Ancien des jours explique dans les termes suivants la signification de ce symbole : « Le quatrième animal est un quatrième royaume qui sera sur la terre; il diffèrera de tous les autres royaumes, il dévorera toute la terre, il la foulera aux pieds, il la brisera (*ṭadqînnah*)[1]. »

Le prophète n'a pas mis de titre au bas des deux tableaux que l'on vient de voir; mais qui ne reconnaîtrait à ces traits l'Empire romain? N'est-il pas vrai qu'un esprit non prévenu, qui lirait les descriptions de Daniel sans savoir quel en est l'auteur, s'écrierait sur-le-champ : Oui, voilà bien cet empire de fer, qui a broyé l'univers entier sous ses pieds, dominant partout, surpassant en puissance et en grandeur tous les empires qui l'avaient précédé, brisant toutes les résistances, dévorant toute la terre « avec ses dents et ses ongles de fer[2], » et en faisant en quelque sorte sa proie; voilà bien Rome et ses Césars; il est impossible de les peindre en termes plus expressifs et plus caractéristiques.

Eh bien! cet Empire romain que personne n'hésiterait à reconnaître dans ces tableaux, les rationalistes refusent de l'y voir, parce qu'ils le lisent, non dans un historien, mais dans un prophète! Ce royaume, qui diffère de tous les autres royaumes par son étendue, par sa force, qui absorbe la terre entière, ce royaume devant qui les premiers grands empires sont comme rien, ce royaume, c'est, d'après eux, celui des successeurs des généraux d'Alexandre, qui règnent

raison : « In prioribus bestiis *singula* formidinum signa, in hac *omnia* sunt. » *In Dan.*, VII, 7, Migne, *Patr. lat.*, t. XXV, col. 530.

[1] Dan., VII, 7, 23. On voit que plusieurs des termes de l'original, que nous avons reproduits, sont les mêmes dans les deux tableaux : *ṭaqqifâh*, et le verbe *deqaq*, plusieurs fois employé, à des temps divers.

[2] Dan., VII, 19.

dans un petit coin de l'Asie occidentale ou de l'Afrique, c'est la Syrie d'Antiochus Épiphane ou l'Égypte des Ptolémées! Qui pourra le croire à moins d'être aveuglé par les préjugés de l'incrédulité? Jamais les Séleucides ou les Ptolémées n'ont été les maîtres du monde; leur royaume n'a pas eu la dureté du fer; ils ont au contraire courbé la tête sous le joug de Rome.

Ainsi le tableau, dans son ensemble, convient à l'Empire romain seul. Il en est de même pour les détails. Quand on veut découvrir dans la quatrième bête à dix cornes la Syrie ou la Grèce, on tombe dans de flagrantes contradictions.

D'après l'interprétation de ceux qui nient l'authenticité de Daniel, la tête d'or de la statue et le lion ailé représentent Nabuchodonosor; la poitrine d'argent, l'ours et l'une des cornes du bélier, les Mèdes; le ventre et les cuisses d'airain, le léopard à quatre ailes et la seconde corne du bélier, les Perses; les jambes de fer avec les pieds de fer et d'argile, l'animal à dix cornes, et le bouc à quatre cornes, la Grèce. L'empire médo-perse est ainsi coupé en deux et considéré comme formant deux empires successifs et distincts.

Ch. II.	Ch. VII.	Ch. VIII.	*Signification.*
1. Tête d'or....	1. Lion ailé....	....	1. Babylone.
2. Poitrine d'argent.	2. Ours........	2. 1re corne du bélier......	2. Médie.
3. Ventre et cuisses d'airain.	3. Léopard à 4 ailes.......	3. 2e corne du bélier......	3. Perse.
4. Jambes et pieds de fer et d'argile..	4.. Bête à 10 cornes......	4. Bouc à 4 cornes........	4. Grèce.

Cette interprétation des prophéties de Daniel est inadmissible : elle divise un seul animal, le bélier, en deux, pour le faire correspondre à l'ours et au léopard, ainsi qu'à deux parties distinctes de la statue du songe de Nabuchodonosor,

ce qui est contraire à toutes les analogies et fait violence au texte : chaque animal, dans l'intention évidente du prophète, représente un empire ; aucun n'en figure deux. Elle est aussi historiquement fausse. L'empire mède n'a pas succédé à l'empire babylonien ; c'est l'empire perse, en la personne de Cyrus, qui a été, par droit de conquête, l'héritier des Chaldéens.

De plus, l'interprétation rationaliste se contredit encore en refusant de voir dans le bouc à quatre cornes le pendant du léopard à quatre ailes, quoique la similitude soit manifeste. La contradiction est d'autant plus choquante qu'on met en parallèle avec le bouc à quatre cornes l'animal à dix cornes. Comment quatre cornes d'un côté, peuvent-elles correspondre à dix cornes de l'autre? Que si, comme plusieurs l'ont fait pour échapper à cette difficulté, on consent à reconnaître Alexandre le Grand dans le léopard, mais en voyant néanmoins ses successeurs dans les dix cornes de la quatrième bête, on n'évite un écueil que pour se briser contre un autre, car, dans cette hypothèse, Alexandre le Grand est doublement figuré et par le léopard et par la bête à dix cornes ; de même ses quatre généraux, qui se partagèrent définitivement son empire après la bataille d'Ipsus, sont aussi symbolisés deux fois, et par les quatre ailes du troisième animal et par les dix cornes du quatrième ; ce qui est contraire au texte, qui nous montre dans les quatre symboles, quatre royaumes distincts. Le système rationaliste s'écroule donc de tous les côtés à la fois.

Il y a d'ailleurs, dans l'explication des incrédules, une grave lacune qu'il importe de relever et qui suffit à elle seule pour montrer la fausseté de l'opinion de nos adversaires.

Le quatrième empire ne doit pas durer toujours. Dans les deux chapitres où Daniel nous le décrit, il en prophétise la fin et nous fait connaître le royaume qui doit prendre sa

place : « Le Dieu du ciel, dit-il, suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit, dont la puissance ne sera pas donnée à un autre peuple ; il brisera et consumera tous ces royaumes, et il subsistera éternellement. C'est cette pierre que tu as vue se détacher [toute seule] de la montagne, sans [le secours de la] main, et qui a brisé le fer, l'airain, l'argile, l'argent et l'or[1]. »

Dans sa première vision, Daniel exprime les mêmes idées en d'autres termes. « Je regardais, dit-il, à cause du bruit des discours orgueilleux que proférait la corne, et je vis que la bête fut tuée et elle périt, et son corps fut jeté dans les flammes. Le pouvoir fut aussi ôté aux autres bêtes, quoiqu'il eût duré un temps et un temps. Je regardais cette vision de nuit et je vis comme le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel, et il alla auprès de l'Ancien des jours et il s'en approcha. Et à lui furent donnés la puissance, l'honneur et l'empire ; tous les peuples, toutes les nations, toutes les langues le serviront ; sa puissance est une puissance éternelle, qui ne passera pas ; son royaume ne sera point détruit... L'empire, la puissance et la domination sur tous les royaumes qui sont sous le ciel, seront donnés au peuple des Saints du Très-Haut ; son règne sera un règne éternel, et tous les rois le serviront et lui obéiront[2]. »

Le chapitre IX nous annonce également la venue du Saint des Saints, le pardon des iniquités, l'accomplissement des visions et des prophéties, le triomphe de la justice éternelle[3]. Le dernier chapitre de Daniel, dans la Bible hébraïque, prédit le salut d'Israël et la résurrection future[4].

Pour peu qu'on soit familiarisé avec le langage prophé-

[1] Dan., II, 44-45. La Vulgate place l'argile avant le fer.
[2] Dan., VII, 11-14, 27.
[3] Dan., IX, 24.
[4] Dan., XII, 1-3.

tique, on reconnaît aussitôt, à ces grandes images, l'annonce du règne du Messie, qui réalisera en sa personne toutes les promesses faites aux enfants de Jacob, et fondera un empire spirituel, une Église des saints, destinée à couvrir la face de la terre et à subsister à jamais.

Puisqu'il en est ainsi, et on ne saurait le nier, le quatrième empire sur les ruines duquel s'établit le royaume messianique ne peut être l'empire grec, qui avait succombé avant l'avènement de Jésus-Christ, mais l'Empire romain, qui céda la place à l'Église et ne disparut de la face du monde que lorsque le christianisme triomphant eut fait de l'antique capitale des Césars le centre visible de la vraie religion.

II.

Preuves intrinsèques de l'authenticité des visions de Daniel tirées de leur forme littéraire.

A toutes ces preuves de l'authenticité des visions de Daniel, nous devons en ajouter une autre, tirée de leur forme littéraire. Elle est très propre à frapper tous les esprits sérieux qui n'ont d'autre souci que celui de la recherche de la vérité.

La seconde partie du livre de Daniel est empreinte, comme la première, d'une couleur babylonienne fortement accusée. Elle ne ressemble, en aucune sorte, à rien de ce qui a été écrit en Palestine. Elle est d'une originalité remarquable. On a pu l'imiter depuis, mais, jusque-là, la littérature hébraïque n'avait rien produit de pareil. On sent, en lisant ces visions grandioses, qu'on a quitté Jérusalem, les rives du Jourdain et les montagnes de la Palestine; on est sur une autre terre et sous un autre ciel, dans un milieu tout différent; les spectacles habituels qui sont sous les yeux

du prophète ne sont plus ceux qui frappaient Isaïe ou Jérémie; nous vivons dans un monde nouveau; non seulement la langue a changé et a modifié son vocabulaire, mais les images aussi sont nouvelles, toutes les formes symboliques, tout le matériel des visions, si l'on peut ainsi dire, appartiennent à Babylone. Elles n'ont d'analogie qu'avec celles d'un autre écrivain juif, Ézéchiel, qui lui aussi vivait en Chaldée. Daniel ne nous dépeint plus le Seigneur d'un seul mot, comme les anciens prophètes, il nous en trace un véritable portrait; il ne nous le montre plus, comme Isaïe, dans son temple, il nous le représente dans les hauteurs des cieux[1]; il nous fait voir en lui le plus grand des monarques, comme le juge suprême : « Je regardais jusqu'à ce que des trônes furent placés et que s'assit l'Ancien des jours (*Aṭṭiq yômîn*); ses vêtements étaient blancs comme la neige et les cheveux de sa tête comme de la laine mondée; son trône était étincelant comme la flamme et ses roues étaient comme un feu ardent. Un fleuve de feu jaillissait et se répandait devant lui; mille fois mille serviteurs le servaient et d'innombrables myriades se tenaient devant lui; alors se tint le jugement[2]. »

Cette description de Dieu est, avec celle d'Ézéchiel[3], la plus longue que nous lisions dans l'Ancien Testament. Où le prophète a-t-il pris les couleurs de son tableau? D'où vient cette expression d' « Ancien des jours » appliquée à Jéhovah? Jamais, avant Daniel, écrivain sacré n'avait désigné Dieu par ce titre. Isaïe[4], nous a représenté le Seigneur assis sur un trône élevé et remplissant le temple de l'ampleur de ses vêtements, mais il l'appelle Adonaï, et il ne décrit en détail ni ses vêtements ni sa chevelure. Les auteurs des Psaumes n'ont jamais pensé non plus à nous le peindre sous cette

[1] Cf. Dan., VII, 13.
[2] Dan., VII, 9-10.
[3] Ézéch., I, 26-27.
[4] Is., VI, 1.

forme humaine ; ils nous parlent de sa bonté, de sa justice, de sa puissance ; ils nous le montrent faisant trembler la terre à la voix de son tonnerre, ils nous décrivent les merveilles qu'il a produites dans la nature ; mais, dans leurs nombreux tableaux, il n'y en a pas un seul qui ressemble à celui que l'on vient de lire. Bien plus, avant la captivité, un Juif n'aurait pas sans doute compris que Jéhovah fût dépeint de la sorte. Après le retour de la captivité, à l'époque des Machabées, au moment des luttes sanglantes contre les envahissements du polythéisme grec, lorsque Antiochus Épiphane profanait le Temple de Jérusalem en y plaçant la statue de Jupiter Olympien ou quelque autre signe du culte païen [1], un prophète aurait moins songé encore à représenter Dieu sous une forme humaine, comme le faisaient les Séleucides qu'il aurait eu à combattre : un tel portrait ne pouvait être tracé qu'à Babylone, pendant la captivité, lorsque de tels tableaux, non seulement n'avaient aucun danger pour la foi d'Israël, mais servaient, au contraire, à lui montrer l'excellence et la grandeur de Jéhovah.

Ce n'est pas d'ailleurs un type grec que nous présente le prophète, c'est un type babylonien.

Dieu se révèle en Chaldée à Daniel sous une forme qui est familière aux habitants de ce pays ; non tel que l'art hellénique a imaginé la divinité, mais tel que les artistes des bords de l'Euphrate et du Tigre ont conçu le Dieu suprême. L'Ancien des jours, en effet, n'a rien de grec, mais il rappelle d'une manière frappante, les bas-reliefs assyro-chaldéens. Les images sont si identiques et les emprunts si manifestes que les hommes les plus étrangers aux discussions critiques sur la Bible en ont été frappés de prime abord, dès que les premiers monuments assyriens ont été découverts.

[1] II Mac., VI, 2.

Adrien de Longpérier, l'un des hommes les plus compétents dans ces questions, décrit de la manière suivante un des bas-reliefs assyriens conservés maintenant au Louvre : « Figure colossale.... Les cheveux sont disposés en grosses boucles; la barbe est frisée à plusieurs rangs... Le vêtement est en forme de tunique. » Au sujet d'une autre figure semblable, il ajoute : « La barbe, les yeux, et les sourcils portent des traces très sensibles de couleur noire et blanche. » Et il continue en disant : « Les tuniques d'un très grand nombre de figures assyriennes, qui paraissent avoir été peintes en blanc, et la manière dont les cheveux sont disposés en petits flocons, fournissent un commentaire à ce passage de Daniel : *Son vêtement était blanc comme la neige et la chevelure de sa tête comme de la laine mondée*[1]. »

Décrivant ailleurs un autre bas-relief, sur lequel est figuré un trône, le même savant y voit avec raison l'explication iconographique de la seconde partie du passage de Daniel, décrivant l'Ancien des jours : « L'existence de ce siège royal, monté sur des roues, nous permet, dit-il, de comprendre un passage de Daniel qui, d'obscur qu'il paraissait, devient une magnifique expression de la réalité. *Son trône était de flammes, et ses roues de feu ardent.* On conçoit maintenant ce que signifient *les roues d'un trône* et l'on admire dans ce verset l'image poétique d'un mouvement rapide[2]. »

Peut-on désirer un parallélisme plus frappant, plus complet, plus indiscutable?

Mais ce n'est pas tout. Cette analogie que nous constatons entre les types de l'art babylonien et la description de l'Ancien des jours, nous la retrouvons dans la plupart des autres images qu'emploie le prophète dans ses visions, ou

[1] De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre*, 3e édit., 1854, p. 28-29. Sur A. de Longpérier, voir t. I, p. 159.
[2] De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes*, p. 37.

plutôt dont Dieu se sert pour révéler l'avenir à son serviteur fidèle, en lui montrant les choses futures sous des symboles que les Hébreux captifs ont l'habitude de voir dans les palais et les monuments des rois de Babylone.

Sans parler ici des deux statues colossales dont il est question dans la première partie de Daniel et qui rappellent les figures de grandes dimensions représentant Gilgamès et les héros mythologiques, — que nous connaissons maintenant de nos yeux, depuis les fouilles assyriennes, — les visions de la seconde partie sont remplies de traits qui nous font penser tout de suite à l'art chaldéen, qui sont propres à cet art, qui ne se retrouvent pas en Grèce, et, à plus forte raison, en Palestine, où les arts plastiques n'ont jamais été cultivés.

Dans le VIIe chapitre, le premier empire, l'empire chaldéen, nous est représenté sous la forme d'un lion (ou d'une lionne, comme le porte la Vulgate), avec des ailes d'aigle. « Le premier [animal] était comme un lion et il avait des ailes d'aigle[1]. » C'était un des sujets favoris des sculpteurs assyriens. Aux portes des palais et des temples, dans les frises des édifices et jusque sur les objets usuels[2], on voit le lion ailé, à tête de lion ou bien à tête humaine. C'est avec le taureau ailé, qui a avec lui une parenté si étroite, la représentation la plus commune en Assyrie et en Chaldée[3]. Le prophète ne pouvait donc choisir un emblème plus propre

[1] Dan., VII, 4.

[2] Sur un peigne assyrien, conservé aujourd'hui au Musée du Louvre, on voit, entr'autres ornements, un lion ailé. « La composition du sphinx sculpté sur une des faces de ce peigne se rapporte complètement, dit A. de Longpérier, au premier des quatre animaux symboliques que Daniel vit en songe dans l'année première du règne de Baltasar, roi des Chaldéens : *La première était comme une lionne et ses ailes comme celles de l'aigle.* Dan., VII, 4. » *Notice des antiquités assyriennes du Musée du Louvre*, p. 76.

[3] Voir plus haut, p. 240-241, 244.

à figurer l'empire chaldéen. « Je le regardai, continue le prophète, jusqu'à ce que ses ailes fussent arrachées, et il se leva de terre et il se dressa sur ses pieds comme un homme[1]. » Le lion nous est souvent représenté dans cette posture dans les monuments assyriens[2].

Tous les autres animaux que nous rencontrons dans les visions de Daniel, nous les voyons aussi sur les monuments figurés des bords de l'Euphrate : l'ours[3], le léopard, le bélier, le bouc. Quant à la bête à dix cornes et au rôle important que jouent les cornes dans toutes ces prophéties, il faut bien le dire, il était difficile de s'expliquer, avant les découvertes assyriologiques, toutes ces singularités qui nous paraissent si étranges et qu'on aurait pu être tenté de traiter de bizarreries. Mais aujourd'hui, combien paraît simple et naturel l'emploi de ces images, lorsqu'on se transporte dans le milieu où vivait le prophète! Rien n'est plus fréquent, en effet, que ce symbole dans les bas-reliefs et les sculptures assyro-chaldéennes. Les taureaux et les lions ailés à tête humaine, les dieux et les héros sont représentés avec des cornes, disposées par paires, au nombre de quatre ou de six, et d'une façon qui non seulement n'a rien de choquant, mais est au contraire un véritable ornement. « Les cornes de taureau qui décorent la tiare de

[1] Dan., VII, 4.

[2] Les cylindres, qui existaient par milliers en Babylonie, nous montrent souvent des animaux mythologiques représentés debout « sur leurs pieds comme un homme » (Voir t. I, Figures 14, 15, 25, p. 224, 225, 309); les lions sont également figurés dans cette posture sur des bas-reliefs reproduisant des scènes de chasse royale; on en voit par exemple, au Musée assyrien du Louvre, dans une chasse d'Assurbanipal.

[3] L'ours est représenté, dressé, les pattes de devant appuyées aux branches d'un arbre, sur une coupe de bronze trouvée à Nimroud. Il est reproduit dans W. Smith, *Dictionary of the Bible,* t. I, 2e édit., 1893, p. 371. — Les ours infestent encore aujourd'hui l'ancienne Assyrie. A. Layard, *Nineveh and its Remains,* t. I, p. 185, 206.

cette figure, dit A. de Longpérier, décrivant un dieu assyrien,... sont un signe de puissance et de gloire... La manière dont les cornes sont rangées à la base de la tiare nous explique de quelle façon le prophète Daniel concevait la disposition des dix cornes du quatrième animal symbolique qu'il vit en songe[1]. »

La description de l'ange[2], fait penser à ces bas-reliefs qui représentent des personnages peints de couleurs éclatantes, auxquels Ézéchiel fait allusion dans ses prophéties[3].

Ainsi la Chaldée nous offre sur les monuments figurés tous les traits principaux et caractéristiques des visions de Daniel; elle nous en explique le symbolisme et nous en découvre la signification; elle nous donne comme la clef de ses énigmes; c'est donc en Chaldée qu'elles ont été écrites. La Palestine, au contraire, où toutes les recherches récentes des explorateurs français, allemands, anglais, n'ont pas réussi à exhumer un seul débris d'art antique, n'a pu donner naissance à ce livre d'une originalité si frappante; toutes les images et les métaphores qu'il contient ne pouvaient être imaginées dans la terre de Chanaan, parce qu'elles ne répondaient à rien de ce que les Juifs y avaient sous les yeux. Aussi aucun des prophètes qui ont écrit en Judée, même quand ils ont parlé de Ninive et de Babylone, n'a usé de pareils symboles. Les ennemis de l'Écriture et de Daniel auront donc beau se récrier, c'est une vérité qui nous paraît claire comme le jour, un fait que les découvertes assyriennes nous semblent avoir mis hors de contestation : les visions des quatre empires ne peuvent avoir été écrites qu'en Chaldée. Nous sommes convaincu que, s'il ne s'agissait pas de

[1] Dan., VII, 7-8. De Longpérier, *Notice des antiquités assyriennes*, p. 30. — Voir les Figures 20, 21, 22, 23, représentant les taureaux et les lions ailés, p. 201, 208, 214, 225. Voir aussi Figure 24, p. 229.

[2] Dan., X, 5-6.

[3] Ézéch., XXIII, 14-15. Voir plus haut, p. 159.

prophéties, il n'y aurait qu'une voix pour le reconnaître.

Quand un homme parle la langue d'un pays et d'une époque déterminée, nous disons sans balancer : Cet homme a vécu dans tel pays et à telle époque. Le prophète qui a écrit les visions qui portent le nom de Daniel a parlé la langue de l'art chaldéen, à l'époque de Nabuchodonosor et de ses successeurs, pendant que Babylone était encore florissante; non celle de la Palestine, quatre cents ans plus tard, sous la domination des Séleucides; il vivait donc et il a écrit en Chaldée, du temps de la captivité.

CHAPITRE XIV.

CYRUS ET LA FIN DE LA CAPTIVITÉ.

La chute de Babylone, dont Daniel avait été d'abord le prophète, puis le témoin, fut le moment choisi par la Providence pour l'affranchissement de son peuple captif. Cyrus, le vainqueur des Chaldéens, permit aux Juifs, comme Dieu l'avait prédit à l'avance, de rentrer dans leur patrie.

Les découvertes assyriennes expliquent et confirment ce que l'Écriture nous apprend de ce prince et de sa conduite.

Nous avons déjà rapporté plus haut une inscription cunéiforme relative à la prise de Babylone[1]. Nous allons maintenant faire connaître un cylindre de ce roi qui jette beaucoup de jour sur la question qui nous occupe.

Jusqu'en 1879, nous ne possédions que deux inscriptions originales de Cyrus, d'une extrême brièveté.

Près du tombeau célèbre appelé par les Persans *Takt-i-Mâder-i-Suleiman*, « le trône de la mère de Salomon, » et qu'on a cru à tort être celui de Cyrus, — c'est plutôt celui de sa femme, Cassandane[2], — se lit cinq fois, sur les piliers de Mourghâb, l'ancienne Marrhasion, la simple inscription bilingue suivante, 1° en perse :

Adam Kurusch, Khschaya-
thiya, Hakhamanaschiya.

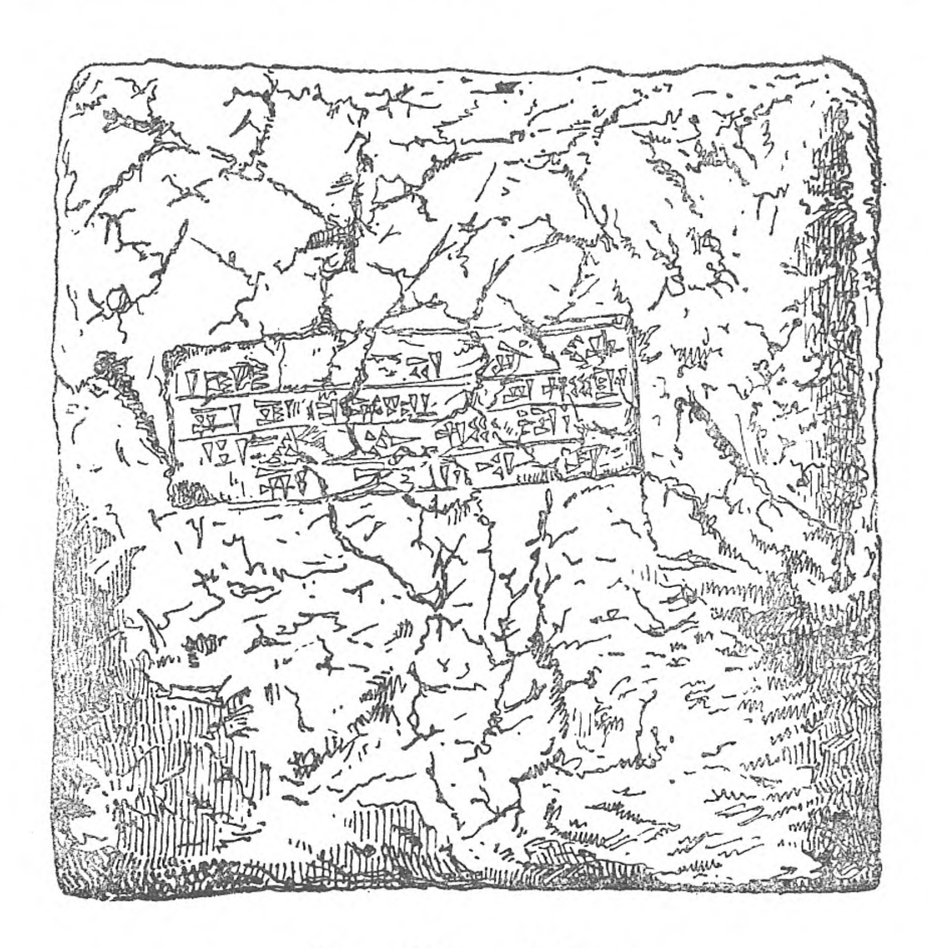
2° En ansanien :

U Kuras Unan Akkamannisiya.

Ce qui signifie : « Moi, Cyrus, le roi, l'Achéménide. »

[1] Voir plus haut, p. 348.
[2] J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, 1879, p. 11.

La seconde inscription que nous possédions de Cyrus se lit sur une brique (Fig. 32), trouvée par Loftus à Sen-



32. — Brique de Cyrus.

kéréh, dans la Basse-Chaldée. Elle fut apportée en 1850 en Angleterre, et elle est actuellement conservée au British Museum. Elle renferme quatre lignes en assyrien, en partie effacées :

1. Ku-ra-aš ba-ni[m]
2. É-Sakkil u É-Zi-da
3. Abil Kam-bu-zi-ya
4. Šarru dan-nu a-na-ku.

La signification est celle-ci :

1. Cyrus, constructeur
2. d'É-Saggil et d'É-Zida,
3. fils de Cambyse,
4. [le roi] puissant, moi[1].

Ces deux inscriptions, malgré leur brièveté, avaient une valeur historique réelle, mais elles sont de beaucoup éclipsées par un nouveau document, qui nous donne des renseignements originaux du plus grand prix. Il a été découvert au printemps de 1879, par des Arabes qui travaillaient au milieu des ruines de Babylone, sous la direction de M. Hormuzd Rassam, chargé par l'administration du Musée britannique de faire des fouilles dans les pays où avait été parlé autrefois l'assyrien. C'est un cylindre de terre non cuite, malheureusement mutilé, en forme de baril. Dans l'origine, il était complètement couvert d'écriture, formant quarante-cinq longues lignes, chacune d'environ 40 à 50 caractères, et d'une vingtaine de mots en moyenne, et effectuant, par conséquent, un total de près de mille mots. Ce cylindre a été porté en Angleterre pendant l'automne de 1879. Il est écrit en caractères babyloniens et en langue assyrienne. Le commencement et la fin manquent en partie : il reste environ deux tiers des caractères; le milieu, c'est-à-dire vingt-cinq lignes sur quarante-cinq, n'a presque rien souffert des injures du temps[2].

[1] *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, fac-similé et traduction, t. II, 1873, p. 148; O. E. Hagen, *Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, t. II, 1894, p. 214-215. D'après lui, p. 206, la brique de Cyrus a été trouvée à Warka. — Voir, Figure 32, la brique de Cyrus, d'après le fac-similé des *Transactions*.

[2] Le cylindre de Cyrus a été étudié par M. G. Rawlinson, *The character and Writings of Cyrus the great*, dans la *Contemporary Review*, janvier 1880, p. 86-98; par H. Rawlinson, *Notes on a newly discovered Clay Cylinder of Cyrus the great*, dans le *Journal of the Royal*

Cyrus y parle à la première personne, comme dans les deux légendes des piliers et de la brique que nous avons rapportées. En voici la traduction. Elle n'est pas sûre dans tous ses détails, mais elle rend certainement le sens général :

20. Je suis Cyrus, roi des peuples, le grand roi, le roi puissant, roi de Babylone, roi des Sumir et des Accad, roi des quatre régions,

21. fils de Cambyse, le grand roi, roi de la ville d'Ansan; petit-fils de Cyrus, le grand roi, roi de la ville d'Ansan, arrière-petit-fils de Si-iš-pi-iš (Téispès), le grand roi, roi de la ville d'Ansan [1],

22. rejeton royal, dont Bel et Nabu aiment le gouvernement, dont ils favorisent la domination dans la joie de leur cœur.

Tout ce protocole est une imitation de celui des rois de Babylone et de Ninive; les titres qu'il prend sont ceux qu'on lit sur tous leurs documents. Cyrus continue :

Asiatic Society, janvier 1880, t. XII, p. 70-97; par M. Halévy, dans la *Revue des Études juives*, septembre 1880, t. I, p. 9-31; dans la *Civiltà cattolica* (*Il cilindro e la genealogia di Ciro*), 1er septembre 1883, p. 526-536. — Voir aussi *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. III, part. II, p. 120-127; O. E. Hagen, *Keilschrifturkunden zur Geschichte des Königs Cyrus,* dans les *Beiträge zur Assyriologie,* t. II, 1894, p. 205-247; Frd. Delitzsch, *Nachträgliches zu Hagen's Cyrus-Texten, ibid.*, p. 248-257.—Le texte cunéiforme a été publié dans les *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* t. V (1881), pl. 35; L. Abel et H. Winckler, *Keilschrifttexten zum Gebrauch bei Vorlesungen,* in-f°, Berlin, 1890, p. 44-45.

[1] Sur Ansan, voir les divers articles publiés dans le *Muséon* en 1882; A. Delattre, *Le peuple et l'empire des Mèdes*, p. 45 et suiv.; A. Sayce, *La situation géographique d'Anzan*, dans le *Muséon*, août 1886; A. Amiaud, *Cyrus, roi de Perse*, dans le 73e fascicule de la *Bibliothèque de l'école pratique des Hautes-Études* (*Mélanges Renier*), in-8°, Paris, 1887, p. 241-260; G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 153. D'après M. Amiaud, *Cyrus, roi de Perse,* dans les *Mélanges Renier*, in-8°, 1886, p. 241-260, roi d'Ansan et roi de Perse, sont synonymes, Ansan désignant la Susiane, mais agrandie et comprenant la Perse.

(22). Quand j'entrai victorieux dans Babylone,

23. avec joie et allégresse, dans le palais royal, j'établis le siège de ma souveraineté. Marduk, le grand dieu, le noble cœur des fils de Babylone inclina (?) vers moi, pendant que je pensais tous les jours à l'honorer.

24. Mes grandes armées se répandirent pacifiquement dans Babylone. La totalité des districts des Sumir et des Accad, leur bon ordre ne fut pas troublé.

25. Les places fortes de Babylone et toutes ses forteresses, les désirs de leur cœur je conservai en état (?). Les fils [les habitants] de Babylone et... trouvèrent les désirs de leur cœur accomplis (?), et le joug qui leur pesait fut ôté (?)

26. Je fis cesser leurs soupirs, je consolai leur douleur. A cause de mon œuvre se réjouit Marduk, le grand dieu,

27. et à moi [Cyrus], le roi, son adorateur, et à Cambyse, mon fils, le rejeton de mon cœur..., et à toute mon armée,

28. [Marduk] accorda gracieusement sa faveur. Tous les rois habitant dans des palais,

29. qui sont dans toutes les régions du monde depuis la mer Supérieure [la Méditerranée] jusqu'à la mer inférieure [le golfe Persique,] ... avec les rois d'Aḫarri et des régions inconnues (?) d'au delà

30. m'apportèrent leur riche tribut à Šuannaki [quartier de Babylone], et ils embrassèrent mes pieds. Ils vinrent de..., aussi loin que les villes d'Assur et de Suse,

31. d'Agané, Abnunnak, les villes de Zamban, Mii-Turnu et Duran[1], aussi loin que les frontières du pays de Qutu et les villes situées sur les rives du Tigre, où ils étaient établis depuis les temps anciens (?).

32. Les dieux qui habitaient parmi eux, à leur place je rétablis et je les fis demeurer dans leur habitation à jamais. Tout leur peuple je rassemblai et je le fis retourner dans leur pays.

33. Les dieux de Sumir et d'Accad, que Nabonide, en irritant le maître des dieux (Marduk) avait amené à Suannaki, par le commandement de Marduk, le grand dieu,

34. je les rétablis à leur place dans leur sanctuaire qui était au

[1] Ou Dur-il (?)

gré de leur cœur. Puissent tous les dieux que j'ai ramenés dans leur ville,

35. puissent-ils tous les jours devant Bel et Nabu demander la prolongation de mes jours et m'exprimer leur bienveillance et dire à Marduk, mon Seigneur : Que Cyrus le roi, ton adorateur et son fils Cambyse....

36. véritablement... comme en un lieu de repos...[1]

Le reste de l'inscription manque.

Ce document, en supposant qu'il rapporte exactement les faits, a une portée historique considérable : il nous présente le caractère religieux de ce roi sous un aspect tout nouveau[2].

Nous n'avons aucune raison sérieuse de douter de son exactitude. C'est un monument original. Il a dû être rédigé, il est vrai, non par Cyrus et les Perses de sa cour, qui ne devaient pas être en état d'écrire en assyrien, mais par les prêtres de Babylone. Cette origine pourrait provoquer quelque suspicion. Néanmoins les rédacteurs chaldéens ne doivent pas avoir altéré le fond des faits; tout au plus auraient-ils pu présenter sous des couleurs un peu forcées les bonnes dispositions et les sentiments de Cyrus à l'égard de la religion babylonienne; il est impossible qu'ils aient inventé ce qu'ils affirment au nom de Cyrus, savoir qu'il avait réparé les temples et rendu des honneurs particuliers aux dieux de chaque pays; ils ne se seraient pas risqués à commettre une imposture que le roi aurait certainement connue et sévèrement châtiée. La véracité de leur langage est d'ailleurs confirmée par l'inscription babylonienne que nous avons rapportée au chapitre VIII : le ton en est le même

[1] *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 124-127; O. E. Hagen, *Keilschrifturkunden*, dans les *Beiträge zur Assyriologie*, 1894, p. 210-213.

[2] Il prouve aussi que Cyrus était d'origine royale, contrairement aux assertions d'Hérodote, I, 55, 107.

et le fond concorde avec ce que raconte le cylindre[1].

Le cylindre de Cyrus nous montre en lui un prince animé d'autres sentiments que ceux qu'on lui avait attribués jusqu'à présent. On l'avait représenté jusqu'ici comme un monothéiste fervent, un destructeur des idoles, un fidèle sectateur de la doctrine de Zoroastre. Nous voyons aujourd'hui que la politique l'emportait en lui sur le zèle religieux.

Il résulte en effet de l'inscription nouvelle que, non seulement il ne fut pas persécuteur des idolâtres, mais qu'il prit part à leur culte et accepta leurs idées, au moins dans une certaine mesure. Par conséquent, l'interprétation que certains commentateurs ont donnée à divers passages d'Isaïe et de Jérémie est forcée et doit être entendue dans le sens que nous indiquerons tout à l'heure.

Nous lisons dans Isaïe, prédisant les victoires de Cyrus, les paroles suivantes :

Bel s'incline, Nébo tombe[2];
On charge leurs statues sur des bêtes de somme;
Ces [idoles] que vous portiez vous-mêmes[3] deviennent le fardeau [d'animaux] fatigués.
Elles s'inclinent, elles tombent ensemble;
Elles ne peuvent soulager leurs porteurs,
Elles vont elles-mêmes en captivité[4].

[1] Voir plus haut, p. 346. Voir en particulier col. II, l. 20-24, p. 347. — Antiochus Soter, dans une inscription cunéiforme, malgré son origine grecque, invoque comme Cyrus les dieux de Babylone. *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. III, part. II, p. 136-139. C'est le plus ancien monument connu qui soit daté de l'ère des Séleucides (an 43). J. Oppert, *Journal officiel*, 18 septembre 1884, p. 4981; Id., dans les *Mélanges Renier*, in-8°, Paris, 1886, p. 217-232.

[2] On peut remarquer que dans l'inscription de la prise de Babylone que nous avons rapportée, p. 346-347, Bel et Nébo sont nommés particulièrement, comme dans cette phrase d'Isaïe.

[3] Voir plus haut, p. 164, et Figure 17, p. 165.

[4] Is., XLVI, 1-2.

Jérémie s'écrie à son tour :

Annoncez aux nations, publiez;
Levez l'étendard, publiez;
Ne le cachez pas, dites :
Babylone est prise, Bel rougit, Marduk est consterné[1].
Ses statues rougissent, ses idoles sont consternées[2].

Et plus loin, Jérémie dit encore :

Voici, les jours viennent, dit Jéhovah,
Je vais faire justice de ses idoles;
Et dans tout son territoire gémissent les blessés[3].

Ces passages des prophètes ne doivent pas être entendus, comme les ont interprétés plusieurs commentateurs, d'une guerre déclarée faite par Cyrus à la religion babylonienne, par le zoroastrisme au polythéisme, encore moins de la destruction matérielle des idoles chaldéennes par le conquérant; il faut l'entendre simplement de l'humiliation des divinités babyloniennes, en qui les habitants de la capitale avaient mis leur confiance.

Les Chaldéens et, en général, tous les peuples de l'Orient, à l'exception des Juifs, attribuaient leurs victoires et leurs défaites à la puissance ou à la faiblesse de leurs idoles, comme nous l'avons déjà remarqué[4]. Quand ils étaient vainqueurs, c'est que les dieux qu'ils adoraient étaient plus forts que les dieux de leurs ennemis ; si, au contraire, ils étaient vaincus, c'est parce que leurs dieux n'avaient pu l'emporter sur ceux de leurs adversaires. « Leurs dieux sont

[1] Le mot hébreu חַת, *ḥaṭ*, employé ici par Jérémie, a le double sens de consterné et de brisé. C'est le premier qui est préférable; il répond à la traduction de la Vulgate : *Victus est Merodach.*

[2] Jér., L, 2.

[3] Jér., LI, 52.

[4] Voir plus haut, p. 168.

des dieux de montagnes, disaient à Benhadad les Syriens, ses sujets, en parlant des Israélites ; c'est pourquoi ils nous ont vaincus ; il vaut mieux donc que nous combattions en plaine[1]. » Ils croyaient que les dieux de Damas ne pouvaient triompher que dans les plaines.

Par suite de ces croyances, les rois d'Assyrie et ceux de Babylonie, après une campagne victorieuse, emmenaient captifs les dieux défaits, avec leurs adorateurs, et ils plaçaient leurs statues dans les temples de leurs divinités, comme le firent les Philistins pour l'Arche qu'ils placèrent dans le temple de Dagon. Nous trouvons dans les inscriptions cunéiformes un grand nombre de preuves de l'existence de cette coutume. Ainsi les Assyriens emportèrent à Ninive les dieux des tribus arabes qu'ils avaient battues, pour qu'ils rendissent hommage aux divinités assyriennes[2]. Le décret de Canope nous apprend aussi que les rois perses avaient emporté les dieux de l'Égypte dans leurs États[3].

C'est à ces usages et à ces croyances que font allusion les prophètes. Ils ne prédisent point que Bel, Nébo, Marduk, seront mis en pièces par le vainqueur, mais qu'ils seront obligés de s'incliner devant le Dieu de Cyrus. Au lieu d'être portés avec respect et avec honneur par les prêtres, comme nous voyons sur les monuments que c'était l'habitude, ils seront chargés, comme de vulgaires fardeaux, sur le dos de bêtes de somme. Tandis que leurs adorateurs étaient

[1] I (III) Reg., xx, 23.

[2] *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. I, pl. 46, col. 3, l. 48; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 283-284; *Journal asiatique*, juin 1882, p. 483-484. Cf. plus haut, p. 121, lignes 89, 92; p. 126, l. 107; p. 127, l. 102; etc. — Les Carthaginois emportèrent de même en Afrique les statues des divinités des villes dont ils s'étaient rendus maîtres. Scipion Émilien les leur reprit ; il rendit à leurs anciens propriétaires celles qui furent réclamées et les autres défilèrent à son triomphe à Rome. Appien, VIII, 123, 130.

[3] Voir le passage cité dans notre t. II, p. 88.

heureux et fiers de les porter dans des processions solennelles, avec toute la pompe et la magnificence imaginables [1], les animaux qui maintenant les transportent plient sous le faix, et on les conduit, non à leur propre triomphe, mais à celui de leur vainqueur, à qui ils feront escorte, comme prisonniers et captifs.

Les documents que nous possédons ont été rédigés par les Babyloniens, qui n'ont pas relevé ce qui était propre à humilier leurs divinités ; ils datent, de plus, d'une époque postérieure à la prise de la ville, lorsque l'effervescence de la victoire était calmée et que le vainqueur avait adopté une politique de tolérance et de conciliation. Nous n'y lisons pas, par conséquent, que Cyrus eût traité les dieux de Babylone comme nous venons de le dire et qu'il eût fait porter en Perse les statues de quelques-uns d'entre eux ; mais, comme tel était l'usage de cette époque, il n'y a pas lieu de douter qu'il ne l'ait suivi [2]. Si le conquérant ne se conduisit pas en iconoclaste, il voulut du moins, certainement, envoyer dans sa patrie les trophées de sa victoire.

Il est vrai, d'ailleurs, que le monarque perse nous apparaît dans les inscriptions cunéiformes sous un jour tout nouveau, ainsi que nous l'avons déjà remarqué. On s'était plu à le représenter comme un monothéiste rigide, sectateur fidèle des doctrines du mazdéisme, ennemi implacable des idoles. La brique de Senkéréh avait déjà montré qu'il n'avait pas voulu heurter de front les croyances religieuses des peuples qu'il avait conquis, et qu'il s'était même accommodé et plié à leurs idées, en rebâtissant les temples des dieux babyloniens.

[1] Voir Figure 17, p. 165.

[2] Du reste, si l'on n'appliquait pas à la prise de la ville par Cyrus les prophéties que nous venons de rapporter, elles ne se seraient pas moins vérifiées très exactement du temps de Darius et de Xerxès Ier, lorsque le premier, après avoir repris Babylone, ravagea cette ville, Hérodote, III, 159, et lorsque le second s'empara de la statue d'or de Bel et ruina son temple. Hérodote, I, 183 ; Arrien, *Anab.*, VII, 17.

La nouvelle inscription de Babylone confirme surabondamment les brèves données de la brique : le vainqueur y fait acte de piété directe envers les dieux de ses nouveaux sujets.

« Relativement à la religion de Cyrus, nos renseignements sont d'une très haute importance, dit M. J. Halévy. Le conquérant ne dit pas un mot d'Ahuramazdâ, le dieu supérieur des Perses, mais rend un hommage complet et sans restriction aux grandes divinités de Babylone. Pour lui, comme pour les Babyloniens de naissance, Bel et Nébo sont les distributeurs suprêmes de la royauté. Son protecteur particulier est le dieu Mardouk, dieu qu'il qualifie de seigneur grand, vivificateur des morts, mais il ne néglige cependant pas de demander l'intervention des autres dieux en sa faveur. Ceci rappelle la conduite toute respectueuse des Achéménides à l'égard des divinités égyptiennes comme à l'égard de Jéhovah, dans les pièces officielles adressées aux Juifs. C'est là le trait le plus caractéristique du paganisme. Dans ce système, les dieux de chaque pays coexistent les uns à côté des autres, et, s'ils tendent parfois à s'assimiler tant bien que mal les uns aux autres, ils ne s'excluent jamais.

» Après un court séjour en Samarie, les colons étrangers qui y furent établis par Essarhaddon adoptèrent le culte de Jéhovah en échange de leur culte antérieur. De même, les Achéménides établis en Susiane n'éprouvèrent certainement aucun scrupule pour se rallier à la religion susienne, et, lorsque la fortune leur eut mis entre les mains les autres pays de l'Asie occidentale, ils se hâtèrent d'admettre les autres cultes qui y régnaient, et cela non seulement par un esprit de tolérance, mais par une sanction formelle de leur principe ; aussi les inscriptions nous les montrent toujours empressés à participer aux cérémonies religieuses les plus sacrées de ces peuples et à invoquer leurs divinités dans les occasions solennelles. Ces faits indubitables ruinent de fond en comble l'opinion de ceux qui veulent que l'avènement

de Cyrus ait pu susciter le monothéisme juif. Non seulement Cyrus est polythéiste dans le sens le plus absolu du mot, mais l'on peut affirmer que jamais le principe du polythéisme ne s'est manifesté avec plus de puissance qu'à l'époque achéménide, où toutes les divinités du vaste empire reçurent également droit de cité et furent englobées dans la religion officielle. Un état religieux pareil était on ne peut plus défavorable au développement d'une religion aussi exclusive que le monothéisme juif. Et si, malgré cela, les Juifs rapatriés par Cyrus reviennent en Palestine entièrement exempts d'idées païennes, c'est évidemment parce que leur monothéisme datait de plus loin et que les croyances exotiques qu'ils avaient autrefois empruntées aux peuples voisins, n'ayant plus de raison d'être, s'étaient perdues pendant l'exil. Ce résultat suffirait à lui seul pour donner à l'inscription de Cyrus une valeur exceptionnelle.

» Quant à la religion médo-perse proprement dite, les documents achéménides nous apprennent que jusqu'à la chute de ces princes, elle n'est jamais sortie de son pays d'origine, de même que la langue perse n'a joué à cette époque aucun rôle dans les affaires de l'Asie antérieure. Ce rôle fut dévolu à la langue araméenne, dans laquelle étaient rédigés tous les actes de la chancellerie des grands rois.

» Il y a plus, malgré la longue résidence d'une dynastie perse à Suse, le nom d'Ahuramazdâ répugnait tellement aux Susiens, que le rédacteur susien de l'inscription de Bisoutoun y ajoute le qualificatif « Dieu des Aryens. » Aussi, les formes bizarres sous lesquelles les traducteurs assyriens représentent le nom de ce dieu : *Uramizda*, *Ahurmizdi*, *Urimizdah*, etc., indiquent clairement qu'il n'a jamais acquis une notoriété quelconque en Babylonie. Cela enlève du même coup toute vraisemblance aux prétendus emprunts que les auteurs bibliques, surtout ceux de la Genèse, auraient faits aux croyances iraniennes ; il est certain aujour-

d'hui que les rapports de cette nature entre les Aryens et les Sémites n'eurent lieu que postérieurement à Alexandre, et que, pour les croyances communes à ces deux races, la priorité appartient aux Sémites [1]. »

Ces traits nouveaux du caractère de Cyrus, tout en renversant quelques théories des historiens, ne font du reste que confirmer ce que la Sainte Écriture nous apprend de ce prince. On peut dire que notre inscription certifie, au moins d'une manière vague et générale, le récit biblique sur Cyrus qui met fin à la captivité des Juifs et les autorise à retourner dans leur patrie, en leur rendant en même temps tous les trésors du Temple de Jérusalem. Cette inscription dit en effet, comme nous l'avons vu, qu'*il rétablit à leur place les dieux des peuples tributaires;* qu'*il assembla ces peuples et les fit retourner dans leur pays* [2].

Enfin, l'inscription de Babylone est une confirmation indirecte de l'authenticité et de la véracité du décret de Cyrus [3] cité à la fin du second livre des Paralipomènes et au commencement du premier livre d'Esdras. Dans ce dernier livre, où l'édit royal est rapporté plus au long que dans le premier, nous lisons : « Ainsi dit Cyrus, roi de Perse. Tous les royaumes de la terre, Jéhovah, Dieu du ciel, me les a donnés, et il m'a ordonné de lui bâtir un temple dans Jérusalem, qui est en Judée.

» Qui parmi vous est de son peuple? Que son Dieu soit

[1] J. Halévy, *Cyrus et le retour de l'exil*, dans la *Revue des Études juives*, n° 1, juillet 1880, p. 17-19.

[2] Voir plus haut, p. 408.

[3] « Son édit, daté de la première année de son règne à Babylone, mérite d'être recherché (536); il porte le cachet d'une rédaction tellement authentique qu'il ne serait peut-être pas impossible de retrouver un jour un des nombreux exemplaires qui furent envoyés à cette époque dans les différentes provinces de l'empire. » J. Ménant, *Les Achéménides*, in-8°, Paris, 1872, p. 17.

avec lui et qu'il monte à Jérusalem, qui est en Judée, et qu'il bâtisse le temple de Jéhovah, Dieu d'Israël, le Dieu qui est à Jérusalem. Et tous ceux qui resteront, dans quelque lieu que ce soit qu'ils habitent, que les habitants de ce lieu les aident en argent, en or, en secours (de toute sorte) et en animaux, avec les dons volontaires pour le temple de Dieu, qui est à Jérusalem[1]. »

Les ennemis des Livres Saints trouvaient le langage de Cyrus étrange. Ils ne pourront, désormais, le juger tel. Comment, disaient-ils, un roi zoroastrien comme le monarque perse aurait-il pu ainsi attribuer ses victoires au Dieu d'un peuple étranger? Comment un adorateur d'Ormuzd aurait-il pu reconnaître la divinité de Jéhovah et ordonner qu'on lui élevât un temple?

La réponse à ces questions est maintenant facile. Si Cyrus reconnaissait la divinité de Bel, de Nébo, de Mardouk et des autres dieux des Soumir et des Accad, à plus forte raison pouvait-il reconnaître la divinité de Jéhovah, auquel Ahuramazdâ, le dieu unique qu'il adorait comme Perse, ressemblait par tant de traits. S'il reconnaissait, comme il le fait dans l'inscription de Babylone, avoir reçu des commandements de Mardouk, il pouvait reconnaître de même, dans un édit en faveur des Juifs, qu'il avait reçu des ordres de Jéhovah.

Ce fait est d'autant plus explicable que la tradition juive nous apprend qu'on lui avait montré les prophéties d'Isaïe qui le concernaient, prédisaient ses victoires, ainsi qu'il le rappelle dans son édit, et annonçaient qu'il mettrait fin à la captivité des enfants de Juda[2].

Si enfin Cyrus avait relevé les temples d'É-Saggil et d'É-Zida, comme nous l'apprend la brique de Senkéréh, s'il

[1] I Esd., I, 2-4. Cf. l'inscription cunéiforme rapportée plus haut, p. 408.
[2] Josèphe, *Ant. jud.*, XI, I, 2, édit. Didot, t. I, p. 398.

avait embelli les temples de Babylone et de la Chaldée, ainsi que nous le lisons dans le cylindre récemment découvert, quoi d'étonnant qu'il ait aussi consenti au rétablissement du Temple de Jérusalem ?

« La politique inaugurée par Cyrus est strictement d'accord avec ses vues religieuses, dit M. J. Halévy. Les anciens rois assyriens et babyloniens avaient coutume de s'assurer de la fidélité des peuples vaincus en les transportant en Mésopotamie, et en repeuplant leur pays par de nouveaux colons. Cyrus rompit définitivement avec ce moyen violent qui rendit ses prédécesseurs si odieux... En ordonnant la restitution des divinités étrangères à leurs sanctuaires primitifs, il permit en même temps aux individus de ces peuples d'accompagner leurs pénates et de se rétablir dans leur pays natal. L'inscription l'atteste formellement par ces mots : « J'assemblai ces peuples et je les fis retourner dans » leurs contrées. » Cet ordre se rapportait tout d'abord aux habitants de l'Assyrie et des districts éloignés de la Babylonie ; mais le mouvement de rapatriement étant commencé, beaucoup d'autres peuples originaires des provinces éloignées de l'empire, ont certainement sollicité et obtenu leur retour. Les Juifs encouragés par les prophètes, profitèrent d'autant plus facilement de cette occasion pour retourner en Palestine que Cyrus avait besoin des nations syriennes pour l'exécution de ses projets sur l'Égypte.

» On le voit, le retour des exilés juifs, que les écrivains bibliques fixent à la première année de Cyrus et qu'ils attribuent à une permission spéciale de ce monarque, rentre parfaitement dans le nouvel ordre de la politique générale que nous signale l'inscription. Cette année marque, en effet, un changement radical dans la politique des conquêtes ; désormais, les pays conquis formeront des provinces d'un empire compact, dont les rois indigènes seront directement surveillés par un satrape, responsable devant la cour de

Suse. Grâce à ce système de surveillance directe, les insurrections seront étouffées dès le début et les coupables punis sur place. Cette mesure si sage acquit à Cyrus la reconnaissance de toutes les nations et fit de lui le héros le plus sympathique de l'antiquité[1]. »

Ainsi, en résumé, la nouvelle inscription de Cyrus découverte à Babylone nous montre dans ce monarque, non pas le monothéiste rigide, sectateur sévère du zoroastrisme, qu'aimaient à peindre les historiens, mais un politique accommodant qui se plie sans scrupule aux idées religieuses des peuples au milieu desquels il vit; elle confirme enfin ce que l'Écriture nous dit des rapports de ce prince avec les Juifs, lorsqu'elle nous le représente parlant et agissant comme le font parler et agir les auteurs sacrés, reconnaissant la protection et l'autorité des dieux des autres peuples et coopérant volontiers à leur culte et à l'édification de leurs temples. Le nouveau cylindre cunéiforme confirme donc le récit sacré. C'est chronologiquement le dernier témoignage que l'épigraphie assyrienne rend à la Bible.

[1] J. Halévy, *Cyrus et le retour de l'exil,* dans la *Revue des Études juives*, juillet 1880, p. 19-20.

CINQUIÈME PARTIE.

PARTIE DOCTRINALE.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES.

Les découvertes faites en Palestine, en Égypte et en Assyrie, — et nous pouvons ajouter ici, dans toute l'Asie antérieure, — ne nous ont pas révélé seulement des faits, elles nous ont appris en même temps quelles étaient les doctrines et les croyances religieuses de ces peuples, dont la théologie nous a été conservée par les monuments épigraphiques et par les monuments figurés. L'incrédulité, battue sur le terrain des faits, dans sa guerre contre la Bible, a espéré prendre sa revanche sur le terrain des doctrines ; elle a prétendu que les découvertes archéologiques modernes faisaient évanouir l'origine surnaturelle qu'on s'était plu à attribuer à la religion mosaïque et dissipaient le fantôme de la révélation, comme le soleil dissipe les brouillards du matin. C'est ainsi qu'on a soutenu que la théologie de la Bible n'avait pas d'autre source que la raison naturelle, pas d'autre facteur que le progrès inhérent à l'esprit humain : les Hébreux, ne craint-on pas d'assurer, avaient été polythéistes avant d'être monothéistes. On est allé plus loin :

on a soutenu que si le peuple d'Israël a été supérieur a ses voisins par sa foi monothéiste, il lui avait été inférieur par un autre côté : il a ignoré le dogme de l'immortalité de l'âme et la croyance à une autre vie. M. Jules Soury s'est fait parmi nous l'adversaire du monothéisme mosaïque ; M. Derenbourg a nié la foi de ses ancêtres à une autre vie.

Nous allons étudier dans le premier livre de cette partie doctrinale ce qui concerne la religion primitive d'Israël, et dans le second les questions qui ont rapport à la croyance des Hébreux touchant l'immortalité de l'âme.

LIVRE PREMIER.

LA RELIGION PRIMITIVE D'ISRAEL.

CHAPITRE PREMIER.

LES ATTAQUES ACTUELLES CONTRE LA RELIGION D'ISRAEL.

Parmi les peuples de l'antiquité, le peuple hébreu a une physionomie particulière; il ne ressemble à aucun autre, il se distingue de tous par l'originalité de ses institutions, de sa vie nationale et surtout de sa religion. Au moment où il apparaît dans l'histoire et, pour ainsi dire, à son berceau, seul il conserve allumé le flambeau du monothéisme, au milieu de la nuit universelle qui a envahi le monde. D'abord petit en nombre et comme perdu dans le pays de Chanaan, qui n'est pas celui de son origine, puis emprisonné en quelque sorte dans le nord-est de l'Égypte et opprimé, comme nous l'avons vu, par les pharaons qui tout à la fois le redoutent et refusent de lui rendre sa liberté, il demeure, malgré des écarts passagers, dans ces situations diverses, fidèle au Dieu vivant et unique, sans avoir de temple ni de culte régulier, mais conservant seulement çà et là un autel et quelques sacrifices.

Lorsqu'il est sur le point de faire la conquête du pays qui est pour lui la Terre Promise, il s'organise en corps de

nation. Le Seigneur se révèle à lui, non plus seulement comme Élohim, mais comme Jéhovah. Dieu veut avoir dans la langue de son peuple élu un nom propre, sous lequel il était connu auparavant sans doute, mais qui sera désormais, si l'on peut ainsi dire, son nom officiel, celui qu'il prend au moment où il contracte avec les enfants des patriarches une alliance solennelle, celui par lequel il signera ses lois dans la Thorah : « Moi, Jéhovah[1], » et qu'il ne partagera pas, comme celui d'Élohim, avec les fausses divinités des Gentils.

Dans le désert, Israël reçoit une législation complète, caractérisée par une multitude d'usages, de coutumes, de prescriptions, dont plusieurs n'ont point d'analogues connus et qui tous ont pour but de le mettre en état de remplir la mission à laquelle l'a appelé la Providence. Sa constitution est théocratique. La sanction de ses lois est une récompense ou une punition surnaturelle, accordée à la fidélité ou infligée à l'infidélité. La propriété est inaliénable : l'esclavage, cette plaie du monde antique, n'atteindra jamais, s'il le veut, d'une manière permanente, l'enfant de Jacob ; l'usure est proscrite ; les bons traitements pour l'étranger sont un devoir sacré pour le peuple qui a été étranger lui-même dans la vallée du Nil ; il y a pour la terre une année sabbatique, comme il y a pour l'homme un sabbat. La morale est d'une

[1] Beaucoup de lois et de prescriptions mosaïques sont comme signées par ces mots : « Moi, Jéhovah, » par lesquels elles se terminent, voir Lev., XIX, 2, 3, 4, 10, 12, 14, 16, 18, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37, et dans beaucoup d'autres endroits. — La prononciation *Jéhovah* n'est certainement pas la véritable prononciation du tétragramme divin ; les voyelles de ce nom sont, comme on le sait, celles du mot *Adonaï* que les Hébreux lisaient à la place du nom incommunicable. La plupart des orientalistes croient aujourd'hui que la vraie prononciation est *Jahvéh* ou *Yahvéh*. Nous avons conservé néanmoins partout la transcription ordinaire, pour le nom de Jéhovah de même que pour les autres noms bibliques, afin de ne point dérouter le lecteur.

pureté et d'une élévation alors incomparables : le christianisme n'eut guère qu'à y mettre la dernière main pour lui donner la perfection. L'empreinte du monothéisme apparaît partout, visible et profonde : un seul tabernacle, un seul sanctuaire, un seul autel, plus tard, un seul temple pour le Dieu unique; une seule tribu vouée à son culte, et cette tribu exclue du partage des terres conquises. Des fêtes fondées sur son histoire, qui rappellent à Israël les merveilles qu'a opérées en sa faveur le bras tout-puissant de Jéhovah. Un Dieu spirituel, invisible, en tous points différent de l'homme et distinct de toute créature. Point d'idoles, point d'images ni de représentations de la divinité. Tandis que l'Égypte, la Phénicie, l'Assyrie, la Babylonie, nous offrent partout dans leurs monuments des peintures ou des statues, de toutes sortes, de leurs nombreuses divinités, nous ne découvrons rien de semblable dans la Palestine. A peine peut-on signaler sur ce point, en dehors des cultes idolâtriques, quelques infractions aux lois de Moïse. Le culte, réglé par le législateur jusque dans les moindres détails, est digne du Dieu auquel il s'adresse. Israël sacrifie sans doute des animaux à Jéhovah, comme les autres peuples à leurs faux dieux, afin de reconnaître par cette immolation sanglante, dont l'origine est aussi ancienne que le monde, le souverain domaine du Créateur sur la vie et sur la mort, mais il lui offre de plus l'hommage d'un cœur pur et d'une vie qui s'efforce d'être sainte et sans reproche; et ses victimes sont supérieures à celles des païens, sinon par leur nature, au moins par leur signification symbolique et par leur valeur typique, puisqu'elles tirent leur vertu et leur efficacité, non d'elles-mêmes, mais d'une autre victime dont elles ne sont que la représentation grossière, de cet auguste Agneau de Dieu, qui, un jour, s'immolera volontairement sur le Calvaire et sera seul digne de celui à qui il est offert. Voilà l'œuvre de Moïse.

Sous les Juges, pendant cette nouvelle période de croissance, troublée souvent par des désordres, d'épaisses ténèbres nous empêchent de saisir dans ses détails le développement de la vie d'Israël; cependant, lorsque le ciel s'éclaircit un instant, nous apercevons le monothéisme toujours rayonnant malgré des orages passagers, parce que Dieu ramène à lui son peuple égaré en l'asservissant à l'étranger et en ne brisant son joug qu'en récompense de sa conversion.

La théocratie semble subir un échec à la fin de la judicature de Samuel et l'avenir de la vraie religion peut paraître compromis. Le peuple élu veut un roi, comme les nations qui l'entourent. Un antagonisme fatal ne tardera pas à diviser le sacerdoce et l'empire. Sous les premiers rois, pendant le règne de David, dans les premières années du règne de Salomon, l'épanouissement de la religion de Jéhovah est incomparable : l'unité de Dieu et sa majesté brillent aux yeux de tous d'une manière sensible, dans ce Temple unique, d'une magnificence sans égale, qui est élevé à sa gloire dans Jérusalem, la ville sainte. Du ruisseau d'Égypte jusqu'au Liban, des bords du Jourdain jusqu'aux côtes de la Méditerranée, toutes les bouches proclament avec enthousiasme les louanges du Dieu de Jacob, en chantant les Psaumes du roi-poète.

Cependant bientôt de sombres nuages obscurcissent l'éclat de ces beaux jours : l'idolâtrie, autrefois isolée, lève maintenant une tête menaçante et s'avance soutenue de tout le poids du pouvoir royal. Les enfants de Lévi eux-mêmes, malgré de glorieuses exceptions, ne sauront pas toujours faire respecter par l'État les droits de l'Église, et se laisseront quelquefois emporter par le courant irrésistible qui entraîne et le peuple et ses rois; mais la Providence qui veille sur la race choisie, a placé le remède à côté du mal. Le prophète Samuel, celui-là même qui a donné aux Hébreux leur premier monarque, a institué les écoles des prophètes, et fondé ces

pépinières de vaillants champions qui, comme les ordres mendiants au moyen âge, quand les princes, les prêtres mêmes, abandonneront leur Dieu, resteront inébranlablement fidèles.

Ce sont eux qui tiennent haut et ferme le drapeau du monothéisme et ne le laissent jamais tomber de leurs mains. Debout en face du pouvoir souverain presque toujours hostile, d'une puissante tribu sacerdotale, ordinairement favorable, parfois contraire, luttant lorsqu'il le faut contre l'un et contre l'autre, tenant tête à tous les ennemis de Jéhovah, les accablant de ses sarcasmes, de ses menaces, de sa popularité, cette classe d'hommes indépendants, sans titre légal, — se donnant leur mission à eux-mêmes, si l'on ne veut pas admettre qu'ils la reçoivent de Dieu, — se font toujours écouter, souvent obéir; conservent la religion intacte, épurent les mœurs, pénètrent de plus en plus le peuple de Dieu de sa haute mission et préparent l'avènement du Messie : pouvoir extraordinaire, sans modèle dans le passé comme aussi sans héritier sous la loi évangélique, pouvoir qui n'aurait pu subsister un seul instant, s'il n'avait trouvé, au sein même de la nation, un point d'appui solide, et si Dieu, qui l'avait suscité, ne l'avait soutenu de sa propre force.

Le zèle des prophètes ne put sauver Israël indocile de la captivité de Babylone, mais ce dur châtiment le corrigea à jamais du malheureux penchant qui l'avait tant de fois entraîné à l'idolâtrie. Le monothéisme est définitivement triomphant de tous les ennemis du dedans et du dehors. Il a eu ses héros et ses martyrs : des enfants et des vieillards, Éléazar et les sept frères Machabées ont versé leur sang pour le défendre. Maintenant le Christ peut venir. La bonne nouvelle va retentir dans tout l'univers. Le salut nous vient des Juifs, les idoles tombent, l'empire des Césars adore le vrai Dieu, tout entier le monde alors connu se prosterne

aux pieds du Verbe fait chair pour l'amour de nous. Que Rome prépare ses colonnes et ses arcs-de-triomphe et qu'elle inscrive au sommet : *Christus vincit*, *regnat*, *imperat*.

Telle est, à grands traits, l'histoire de la religion propre d'Israël : monothéiste et pure dès l'époque des patriarches, elle reçoit des mains de Moïse un rituel et un cérémonial complets ; la notion de Dieu, en particulier sa spiritualité, qui empêche de le figurer par des images, devient encore plus distincte et plus claire. Sous les Juges et sous les Rois, cette religion déjà si ancienne soutient de violents combats contre l'idolâtrie, mais elle est enfin complètement victorieuse après la captivité de Babylone.

Ces données de l'histoire ont été contredites parmi nous, à la suite de quelques rationalistes allemands[1], par un certain nombre d'auteurs, entre lesquels on doit signaler M. Soury[2], parce qu'il a réuni ce qu'on trouve disséminé et

[1] Le premier des rationalistes qui ait attaqué la religion d'Israël est le Juif Spinoza. Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. I, p. 521.

[2] J. Soury, *La Bible d'après les nouvelles découvertes archéologiques*, dans la *Revue des deux mondes* du 1er février 1872, article reproduit sous le titre de *La religion d'Israël; études de mythologie comparée*, dans ses *Études historiques sur la religion, les arts, la civilisation, de l'Asie antérieure et de la Grèce*, in-8o, Paris, 1877. — Depuis la publication de M. Soury, on a nié, parmi nous, dans des travaux divers, que les Hébreux aient toujours été monothéistes. C'est ce qu'a fait M. Réville dans son cours de l'histoire comparée des religions, au Collège de France : « Chez le peuple.., qui passe pour le représentant historique du monothéisme, on discerne clairement, dit-il, qu'une longue période polythéiste a précédé le triomphe de la croyance à l'unité rigoureuse de la divinité. » Et plus loin : « En occident (dans l'Asie occidentale), un germe de vie nouvelle s'est formé au sein d'un petit peuple profondément original, qui a commencé par ne vouloir adorer qu'un dieu national dont on pourra peut-être déterminer un jour la nature physique

épars ailleurs[1]. Selon lui, les Israélites ont été polythéistes jusque vers le VIIIe siècle avant l'ère chrétienne[2]; ils ont honoré Jéhovah par des sacrifices humains; ils l'ont également honoré par la prostitution : trois erreurs qu'il nous est impossible de qualifier autrement que de monstrueuses.

originelle, qui ensuite a voulu qu'il fût absolument invisible à tout œil vivant, et qui, à force de n'adorer que lui, a été plus promptement ouvert que tous les autres peuples à l'idée que seul son dieu était Dieu. » *Prolégomènes de l'histoire des religions,* in-8°, Paris, 1881, p. 85 et p. 116-117.

[1] Parmi les principaux représentants des idées rationalistes sur les origines de la religion d'Israël, mentionnons M. Kuenen : *De Godsdienst van Israel,* 2 in-8°, Haarlem, 1869-1870; *De Profeten en de Profetie onder Israel,* 2 in-8°, 1875; *Religion nationale et religion universelle,* traduit du hollandais, par M. Vernes, in-8°, Paris, 1883. On retrouve ses opinions dans C. P. Tiele, *Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten,* 2 in-8°, Amsterdam, 1869-1872; B. Duhm, *Die Theologie der Propheten als Grundlage für die innere Entwickelungsgeschichte der israelitischen Religion,* in-8°, Bonn, 1875; J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* in-8°, Berlin, 1883; B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel,* 2 in-8°, Berlin, 1881-1888; R. Smend, *Die Genesis der Judenthums,* dans la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* t. II, 1882, p. 94-151; S. Maybaum, *Die Entwickelung der altisraelitischen Priesterthums,* in-8°, Breslau, 1880; *Die Entwickelung des israelitischen Prophetenthums,* in-8°, Berlin, 1883; I. Goldziher, *Der Mythos bei der Hebräern,* in-8°, Leipzig, 1876; J. Popper, *Der Ursprung des Monotheismus,* in-8°, Berlin, 1879; J.-G. Pfleiderer, *Religionsphilosophie auf geschichtliche Grundlage,* 2e édit., in-8°, Berlin, 1878; Ed. von Hartmann, *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit,* in-8°, Berlin. 1882. Cf. Frd. Ed. König, *Die Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschiche,* in-8°, Leipzig, 1884, p. 1-3; Goblet d'Alviella, *Introduction à l'histoire générale des religions,* in-8°, Bruxelles, 1887. Pour une réfutation spéciale des opinions de M. Kuenen, voir M. l'abbé de Broglie, *L'origine du monothéisme des Hébreux,* dans les *Annales de Philosophie chrétienne,* octobre, novembre et décembre 1887, et janvier 1888, p. 335-347.

[2] M. Renan disait autrefois : « Il y a des races monothéistes comme des races polythéistes, cette différence tient à une diversité originelle dans la

Afin de donner à ces erreurs une ombre de vraisemblance, l'auteur de l'*Étude de mythologie comparée* commence par peindre sous les couleurs les plus sombres l'enfant de Jacob qu'il a l'intention de dégrader. C'est un « être humain petit, maigre, sec, tellement sobre que sa tête est aussi vide que son estomac. Le type de cette race, le Bédouin, ne pense guère et ne sait rien ; son imagination est aussi vide que le désert... Toute la science grecque devait passer sur ces cerveaux racornis sans y laisser plus de traces que les pluies de l'hiver dans le lit de leurs torrents. » Le séjour des Hébreux en Égypte fut pour eux tout à fait stérile. « Le moyen d'imaginer que des hordes comme celle des Beni-Israël aient compris quelque chose à la civilisation des Égyptiens!... Ces pasteurs, campés sur la vieille terre des pharaons, auraient pu y rester mille ans sans y faire un seul progrès[1]. » Nous lisons dans *Le Temps* un jugement semblable du même auteur : « L'idée métaphysique de création, au sens de produire de rien, de tirer du néant des substances solides, est tellement abstraite que « les cer-» veaux jeûneurs des pays chauds » ont dû eux-mêmes se

manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. *Le désert est monothéiste.* » (*Études d'histoire religieuse. Les religions de l'antiquité,* 3e édit., in-8°, Paris, 1859, p. 66.) M. Soury soutient donc le contraire de son maître. Cependant la contradiction est plus apparente que réelle, car, partis de points opposés, l'un et l'autre comptent bien se rejoindre et atteindre le même but : la ruine de l'autorité historique de la Bible. La thèse de l'historien des langues sémitiques a fait son temps, il faut bien l'abandonner : mais on arrivera par le polythéisme des Hébreux, comme par leur monothéisme, à la négation du surnaturel, ce qui pour les rationalistes est l'important. M. Renan a dit depuis : « La religion d'Israël... à l'origine n'avait peut-être aucune supériorité sur les cultes d'Ammon ou de Moab. » *Marc-Aurèle,* in-8°, Paris, 1882, préface, p. VI.

[1] *Revue des deux mondes*, 1er février 1872, p. 574, 581 ; *Études historiques*, p. 3, 26, 27.

mettre longtemps à la torture avant de la concevoir, un peu, il est vrai, parce qu'elle est inconcevable, mais surtout parce qu'ils n'ont jamais été bien doués pour la philosophie[1]. »

Langage, non d'un historien impartial, mais d'un avocat sans scrupule qui a besoin de discréditer, bon gré mal gré, la partie adverse ; langage empreint tout à la fois de passion, d'exagération et d'injustice. Sans doute les fils d'Abraham n'ont pas eu l'imagination brillante et facile qui distingue les Grecs, ni cet heureux équilibre de toutes les facultés qui a fait des chefs-d'œuvre helléniques, dans toutes les branches de l'art, des modèles à jamais admirables. Mais admirons les Grecs sans être injustes envers les autres peuples. Les Hébreux ne sont point cette horde barbare, sanguinaire, voluptueuse, frappée d'une sorte de stérilité ou plutôt de stupidité intellectuelle, qu'on nous dépeint dans les pages qui nous occupent. On ne peut plus nier aujourd'hui que c'est à des Sémites qu'est due en partie la civilisation grecque, et, qui plus est, la civilisation chrétienne. Comment ose-t-on décrier ainsi ce petit peuple, qui nous a laissé une législation telle que la législation mosaïque, une morale plus pure, des idées plus grandes que n'en eurent jamais Platon ni Aristote ; un peuple à qui nous devons des œuvres comme le Pentateuque, les livres de Samuel, les poèmes de David, les discours de Job, les prophéties d'Isaïe? Non, « les cerveaux jeûneurs des pays chauds » ne sont point aussi *racornis* et aussi vides qu'on voudrait bien nous le faire croire.

Et puis, après tout, qu'importe? Juifs et chrétiens ne prétendent pas que ces grandes vérités de l'unité de Dieu, de la création, de la Providence, soient d'invention humaine ; au contraire, ils affirment unanimement qu'elles nous sont connues par une révélation divine. Les Hébreux

[1] *La Chaldée et Babylone*, 2e art., dans *Le Temps*, 13 mars 1872, p. 4, col. 1 et 2.

ne sont point des novateurs, ce sont des conservateurs. Lorsque le chef de leur race alla prendre possession de ce pays de Chanaan que le ciel lui promettait comme héritage, en fixant sa tente dans la riche plaine de Moré[1], il n'y apportait pas une religion nouvelle, mais il allait, au contraire, y mettre le flambeau de la religion ancienne à l'abri du souffle qui était sur le point de l'éteindre complètement dans la Mésopotamie. Le monothéisme est la religion primitive, l'idolâtrie est la religion altérée et corrompue. Les Abrahamides ne s'élèvent pas à des conceptions religieuses d'ordre supérieur, mais leurs frères oublient les vérités qui leur avaient été transmises par Sem, leur père commun. Leurs ancêtres immédiats, Tharé, par exemple, avaient adoré les faux dieux, mais les premiers fils de Sem ne l'avaient point fait. Ainsi, la croyance à l'unité de Dieu n'est pas un progrès, mais le polythéisme est une dépravation, un pas en arrière, la disparition du soleil qui d'abord avait brillé radieux.

Tel est incontestablement le jour sous lequel la Bible nous présente la religion primitive de l'humanité en général et d'Israël en particulier. Les Hébreux, si jaloux de leur supériorité religieuse, pénétrés d'un si profond mépris pour les peuples étrangers, n'auraient assurément pas imaginé par eux-mêmes que ceux qu'ils estimaient si au-dessous d'eux avaient autrefois connu le Dieu vivant, si la vérité n'avait été plus forte que leurs préjugés nationaux. Cependant leurs livres sacrés nous attestent l'unité de la croyance en un seul Dieu, et lorsque leurs prophètes annoncent la conversion des Gentils, ils ne disent point que les païens apprendront à connaître Dieu pour la première fois, mais qu'ils « se souviendront » de celui qu'ils « avaient oublié, » *izkerou, šekeḥê 'Élohim*[2]. Les passions humaines, tantôt par

[1] Gen., XII, 6.
[2] Ps. XXII, 28; IX, 18.

peur, tantôt pour secouer tout frein, ont altéré les pures notions religieuses; mais l'homme, rappelé à de meilleurs sentiments, retrouvera dans les profondeurs de sa mémoire les lointains souvenirs de la vérité. Des contemporains d'Abraham connaissaient encore le vrai Dieu : Melchisédech, roi de Salem; Abimélech, roi de Gérare [1]. Plus tard, pendant le séjour des Israélites dans le désert, Balaam connaît Jéhovah. Il est donc constant que les fondateurs de la race israélite n'avaient pas à inventer, mais seulement à conserver, en sorte que le défaut d'invention qu'on reproche au Sémite devient en lui une qualité et une garantie, puisque son unique mission est de garder intact et sans altération le dépôt des grandes traditions primitives, que l'imagination des enfants de Japhet devait promptement noyer dans l'océan de ses rêves mythologiques.

Il est vrai que ces faits si concluants n'existent point pour M. Soury. En s'appuyant sans doute sur le système du progrès indéfini et sur le darwinisme, il affirme, comme un axiome, le polythéisme de tous les peuples primitifs, dont il nie incidemment l'unité d'origine, et il passe. « La religion primitive des peuples de races sémitiques fut, dit-il, le polythéisme... Comme les antiques habitants de la vallée du Nil... comme *toutes les espèces humaines* de l'ancien et du nouveau monde,... les Assyriens, les Arabes, les Chananéens, les Phéniciens, les *Hébreux*, ont d'abord adoré le soleil, la lune et les planètes, la lumière et le feu, la voûte

[1] Gen., XIV, 18 ; XX, 3. Voici, à propos de Melchisédech, un exemple des licences que se permet M. Soury dans la traduction des textes bibliques. Il dit de ce roi qu'il « était prêtre ou cohen d'El-Élion, *père du ciel et de la terre* » (p. 577). Le texte a ainsi l'air de nous dire qu'El-Élion ou le Très-Haut est un Dieu qui engendre le ciel et la terre à la façon des dieux païens. La Genèse parle tout autrement : « Il était prêtre du Dieu Très-Haut, et il bénit en disant : Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut, *qui possède* (קֹנֵה, *qônéh, possédant*, et non pas *père*) le ciel et la terre. » *Qônéh* n'a jamais voulu dire *père*.

immense des cieux étoilés, les montagnes, ces géants nés de la terre, les fleuves, les forêts et les animaux[1]. »

Il est faux, nous le verrons tout à l'heure, que le genre humain ait été primitivement polythéiste. M. Soury croit pouvoir cependant se dispenser de prouver cette assertion, grosse de conséquences ; mais il sent qu'il ne peut procéder avec le même sans-gêne à l'égard des Hébreux et qu'il lui faut des arguments. Son argument principal, c'est précisément cette assertion sans preuve qu'il vient d'énoncer. Tous les Sémites ont été polythéistes ; les Hébreux sont des Sémites, ils ont donc été polythéistes. « On peut énoncer, dit-il, comme une vérité évidente par elle-même, qu'il ne saurait exister de différence fondamentale dans les conceptions religieuses de familles de peuples qui habitent les mêmes contrées, parlent la même langue, et, de leur propre aveu, descendent généalogiquement les uns des autres[2]. »

Si ce principe était rigoureusement vrai, il faudrait en conclure que les Hébreux n'ont jamais pu devenir monothéistes, puisque tous les autres Sémites sont demeurés polythéistes jusqu'à leur conversion au christianisme ou à l'islamisme ; il s'ensuivrait qu'un Zoroastre n'a jamais pu fleurir chez les Bactriens, un Çakya-Mouni chez les Hindous, un Lao-Tseu chez les Chinois ; toutes les grandes révolutions religieuses seraient inexplicables et impossibles.

Est-ce pour ce motif que M. Soury a oublié de nous expliquer l'origine du monothéisme chez les Juifs et s'est contenté de faire de la critique négative ?

Quant à nous, faisons de la critique positive : établissons qu'il est historiquement faux que *toutes les espèces humaines* aient commencé par l'adoration des astres, et montrons qu'elles ont commencé par le monothéisme.

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 573 ; *Études historiques*, p. 2.

[2] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 576 ; *Études historiques*, p. 15.

CHAPITRE II.

DU MONOTHÉISME PRIMITIF DES ÉGYPTIENS, DES CHALDÉENS ET DES CHANANÉENS.

En dehors du témoignage de la Bible, l'étude des traditions de l'humanité nous révèle la croyance universelle à un seul Dieu, précédant partout l'idolâtrie. Nous trouvons cette croyance chez les Aryas de l'Inde. « Une inspiration monothéiste, remarquablement pure et élevée, circule à travers les Védas; Sôma, Agni, Indra, Varouna, ne sont, pour les vieux chantres aryas, que les manifestations diverses d'un principe unique, etc.[1]. » « Il n'y a qu'une seule » divinité, dit un commentaire du Rig-Véda, c'est la grande » âme, ***Mahan Atma***, c'est le soleil, ainsi qu'on nous l'a ap- » pris, parce qu'il est l'âme de tous les êtres. » Le Rischi a » dit ceci : « Il est l'âme de ce qui se meut et de ce qui ne » se meut pas. Les autres dieux sont les manifestations de » sa puissance[2]. »

Le polythéisme tira son origine des fausses réponses à la question qui se posa naturellement à l'esprit : Quel est Dieu? — « Dans sa *Philosophie de la Mythologie*[3], Schelling définit le polythéisme un monothéisme brisé ou en dissolution... Il est un fait constant, général, dont Creuzer a tiré un excel-

[1] L. Carrau, *Origine des cultes primitifs*, dans la *Revue des deux mondes*, avril 1876, p. 672-673. Voir l'hymne védique qu'il cite, p. 675. — Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα πέλονται, disent les mystères orphiques.

[2] Chr. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 2e édit., 2 in-8o, Leipzig, 1866-1874, t. I, p. 909. Cf. J. Darmesteter, *Le Dieu suprême des Aryens*, dans ses *Essais orientaux*, in-8o, Paris, 1883, p. 105-133.

[3] « *Philosophie der Mythologie*, p. 91. »

lent parti, c'est le sentiment de tous les anciens peuples, convaincus que leur religion était d'autant plus parfaite qu'on remonte à leurs ancêtres, et d'autant plus défectueuse qu'on s'éloigne de leur berceau : fait inexplicable dans son universalité, si le monothéisme n'avait pas été la forme primitive de la religion de l'humanité, car, dans le cas opposé, le progrès des temps aurait dû amener dans les croyances un perfectionnement toujours croissant, au lieu d'une décadence continue. Que voyons-nous, au contraire? Des théogonies plus grossières succédant à des symboles plus profonds, et le polythéisme arrivant de chute en chute jusqu'au plus bas degré de l'échelle religieuse[1]. »

Le monothéisme se retrouve partout où nous pouvons remonter aux origines religieuses et particulièrement en Égypte. L'épigraphie assyrienne ne nous fournit pas de texte assez ancien pour nous faire connaître d'une manière tout à fait positive la religion primitive de Babylone et de la Chaldée, mais les textes hiéroglyphiques de l'époque la plus reculée, qui sont antérieurs aux plus anciennes inscriptions cunéiformes, démontrent invinciblement la priorité du monothéisme sur le polythéisme. C'est ce que nous allons établir.

I.

Monothéisme primitif des Égyptiens.

Un savant d'une autorité incontestable et d'une rare circonspection, Emm. de Rougé, nous l'atteste dans sa *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens :* « Nous pouvons établir, dit-il, ce que l'Égypte antique a enseigné sur Dieu,

[1] Freppel, *Saint Justin*, leçon VI, in-8°, Paris, 1860, p. 117-118. « La religion, dit le même auteur, *ibid.*, telle qu'elle apparaît dans Homère, est certainement plus polythéiste que celle des âges précédents; et dans l'his-

sur le monde et sur l'homme. J'ai dit Dieu et non les dieux. Premier caractère : c'est l'unité la plus énergiquement exprimée : « Dieu un, seul, unique, pas d'autres avec lui. — » Il est le seul être vivant en vérité. — Tu es un, et des » milliers d'êtres sortent de toi. — Il a tout fait, et seul il » n'a pas été fait... » Considéré dans ses rapports avec le monde, Dieu est créateur : « Il a fait le ciel, — il a créé » la terre; — il a fait tout ce qui existe. — Il est le maître » des êtres et des non-êtres. » Ces textes sont de mille cinq cents ans au moins avant Moïse... Est-ce que ces belles doctrines sont (en Égypte) le produit des siècles? Positivement non; car elles existaient plus de deux mille ans avant l'ère chrétienne. Tout au contraire, le polythéisme, dont nous avons signalé les sources, se développe et progresse sans interruption jusqu'au temps des Ptolémées. Il y a plus de cinq mille ans qu'a commencé dans la vallée du Nil, l'hymne à l'unité de Dieu..., et nous voyons dans les derniers temps, l'Égypte arrivée au polythéisme le plus effréné[1]. »

M. Mariette parle comme M. de Rougé : « Au sommet du panthéon égyptien plane, dit-il, un Dieu unique, immortel, incréé, invisible et caché dans les profondeurs inaccessibles de son essence; il est le créateur du ciel et de la terre; il a fait tout ce qui existe et rien n'a été fait sans lui, c'est le Dieu réservé à l'initié du sanctuaire. Mais l'Égypte n'a pas su ou n'a pas voulu s'arrêter à cette hauteur sublime[2]. »

toire de la mythologie grecque, la grande divinité pélasgique, le Jupiter primitif, perd graduellement de son empire, jusqu'à s'effacer, pour ainsi dire, derrière les divinités secondaires, telles qu'Apollon et Diane, etc. Alf. Maury, I, 251; Welcker, *Griechische Götterlehre*, 240. »

[1] E. de Rougé, *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens*, 14 avril 1869, p. 12, 17, 26. Cette conférence réfute directement ceux qui prétendent que le polythéisme est antérieur au monothéisme.

[2] Mariette-Bey, *Notice du Musée de Boulaq*, 2e édit. Alexandrie,

M. Maspero n'a pas été moins explicite que les savants égyptologues que nous venons de citer. « Au commencement, dit-il, était le Nou, l'océan primordial, dans les profondeurs infinies duquel flottaient confondus les germes des choses. De toute éternité, Dieu s'engendra et s'enfanta lui-même au sein de cette masse liquide, sans forme encore et sans usage. Ce Dieu des Égyptiens était un être unique, parfait, doué d'une science et d'une intelligence certaines, incompréhensible à ce point qu'on ne peut dire en quoi il est incompréhensible. Il est le « un unique, » celui qui existe par essence, le seul qui vive en subs- » tance, le seul générateur dans le ciel et sur la terre » qui ne soit pas engendré; le père des pères, la mère des » mères. » Toujours égal, toujours immuable dans son immuable perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers sans qu'image au monde puisse donner même une faible idée de son immensité : on le sent partout, on ne le saisit nulle part.

» Unique en essence, il n'est pas unique en personne, il est père par cela seul qu'il est, et la puissance de sa nature est telle qu'il engendre éternellement, sans jamais s'affai-

1868, p. 20. (Dans *Denderah, Description générale du temple*, Avant-propos, M. Mariette se prononce pour le panthéisme primitif des Égyptiens, mais M. E.-M. de Vogüé maintient néanmoins que Mariette crut jusqu'au bout au monothéisme primitif de ce peuple. Voir *Auguste Mariette*, dans la *Revue des deux mondes*, 15 février 1881, p. 787.) — Voir aussi M. F. Robiou, dans la *Revue des Questions historiques*, juillet 1870, *L'Égypte, Religion*, p. 72-73. — M. Pierret, dans son *Essai sur la mythologie égyptienne*, Paris, 1879, in-8° authographié, soutient aussi le monothéisme égyptien : « Ce qui distingue la religion égyptienne des autres religions de l'antiquité, dit-il, p. 6, ce qui lui constitue un caractère absolument original, c'est que, polythéiste en apparence elle était essentiellement monothéiste. » Voir aussi, p. 3. Les différents dieux que représentent les monuments n'ont été primitivement que des symboles, p. 6-7. Cf. P. Pierret, dans les *Discours d'ouverture de MM. les professeurs de l'école du Louvre*, in-8°, Paris, 1883, p. 45.

blir ou s'épuiser. Il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour devenir fécond; il trouve en son propre sein la matière de son enfantement perpétuel. Seul, par la plénitude de son être, il conçoit son fruit, et comme en lui la conception ne saurait être distinguée de l'enfantement, de toute éternité il produit en lui-même un autre lui-même. Il est à la fois le père, la mère et le fils de Dieu. Engendrées de Dieu, enfantées de Dieu, sans sortir de Dieu, ces trois personnes sont Dieu en Dieu, et, loin de diviser l'unité de la nature divine, concourent toutes trois à son unique perfection. Ce Dieu triple et un a tous les attributs de Dieu, l'immensité, l'éternité, l'indépendance, la volonté toute-puissante, la bonté sans limites[1]. »

Sous les noms les plus divers, il n'y avait donc qu'un seul Dieu en Égypte[2]. Nous lisons dans le chapitre XVII du Livre

[1] Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 27-28. Nous devons noter d'ailleurs que M. Maspero a changé depuis de manière de voir et qu'il ne croit plus que le monothéisme ait été la religion *primitive* de l'Égypte, mais ce changement s'explique par les opinions philosophiques de l'auteur, non par la découverte de monuments auparavant inconnus. « Pour des raisons qu'il n'est pas très facile de discerner, dit-il, *Bulletin de la religion de l'Égypte*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1880, p. 125, le monothéisme s'établit très tôt en Egypte. Les plus anciens monuments que nous ayons, ceux de la IIIe et de la IVe dynastie, à côté des personnes divines, mentionnent souvent *Dieu le Dieu un, le Dieu unique.* » Ces anciens monuments, quoi qu'en dise M. Maspero, présupposent le monothéisme primitif. Ce n'est pas le Dieu un qui est venu s'établir à côté des personnes divines, comme il les appelle, mais le contraire. Cf. Id., *Histoire de l'Orient*, 4e édit., 1886, p. 25 et suiv.; Id., *A propos de deux ouvrages de M. Pierret*, dans ses *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes* (t. I de la *Bibliothèque égyptologique*, Paris, 1893), p. 115-143.

[2] « Ein einiger Gott, der sich selbst erzeugt hat und die Quelle seines eigenen Seins ist, der der doppelte Gott, zugleich sein eigener Vater und Sohn, der das heute, das gestern und morgen genannt wird, tritt uns kenntlich aus den theologischen Schriften der alten Aegypten entgegen; freilich so dicht umdrängt und so tief beschattet von den zahllosen und bunten

des Morts : « Je suis Atoum (l'inaccessible), qui a fait le ciel, qui a créé tous les êtres; celui qui est apparu dans l'abîme céleste. Je suis Râ à son lever dans le commencement, celui qui s'engendre lui-même, dans l'eau qui est l'abîme, père des dieux. — Je suis hier et je connais demain. — Je suis la loi de l'existence des êtres. — Je suis du monde, je viens dans mon pays. — Il efface les péchés, il détruit les souillures. »

Par la suite des temps, la religion des riverains du Nil prit une couleur semi-polythéiste, semi-panthéiste, mais jusque sous Darius II[1], les scribes et les prêtres chantaient :

Il vit éternellement
En son nom
Comme le soleil quotidien...
Il est l'Horus des âmes
Le dieu vivant...
Le dieu de Memphis,
Le dieu vivant...
Ammon est son image,
Atoum est son image,
Chepra est son image,
Râ est son image.
Il est l'unique,

Gestalten der reichein Götterwelt des Niltbals, dass sich seine Wesenheit von dem Exoteriker nur schwer erfassen und erkennen lässt. Das Todtenbuch, Sarkophag- und Steleninschriften bieten für die Forschung auf diesem Gebiete ein reiches Material. » G. Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, 2e édit., Leipzig, 1881, p. 541-542. — Sur la croyance égyptienne à un Dieu unique, voir aussi Lepage Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt*, in-8°, Londres, 1880, p. 217-230; G. Rawlinson, *History of ancient Egypt*, 2 in-8°, Londres, 1881, t. I, p. 315, 320; E. Grébaut, *Des deux yeux du disque solaire*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie égyptienne*, 1870, t. I, p. 120.

1 Darius II, roi de Perse, régna de 425 à 405 avant J.-C.

Lui seul se fait lui-même
Par des millions de voies...
Il vit éternellement...
Il est la vie[1].

Les inscriptions égyptiennes, « sous les symboles dégénérés d'un grossier polythéisme, dit justement M. de Vogüé, ont révélé l'existence de dogmes véritables. Les savants interprètes de ces inscriptions ont démontré, à l'aide des formules et des représentations figurées, qu'au fond de la religion égyptienne, et malgré les apparences contraires, il y a la croyance au Dieu unique et éternel; moins personnel que le Dieu de la Bible, et surtout moins distinct de la matière créée, le Dieu égyptien est pourtant incorporel, invisible, sans commencement ni fin : les innombrables divinités du panthéon égyptien sont les attributs personnifiés, sont les puissances divinisées, de l'être incompréhensible et inaccessible. Cause et prototype du monde visible, il a une double essence, il possède et résume les deux principes de toute génération terrestre, le principe mâle et le principe femelle : c'est une dualité dans l'unité; conception, qui par suite du dédoublement des symboles, a donné naissance à la série des divinités femelles. Tel est le dieu que nous ont révélé les égyptologues[2]. »

[1] H. Brugsch, *Reise nach der grossen Oase El Khargeh*, in-4°, Leipzig, 1878, p. 49-52. Voir l'hymne entier. Cf. aussi l'Hymne au Nil dans les *Records of the past*, t. IV, p. 109, notes 3 et 4; p. 113, str. 13, lignes 12-14; l'Hymne à Aten, dans les *Mémoires de la mission archéologique du Caire*, t. I, 1884, p. 1-22.

[2] De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 50-51. — Sur la mythologie égyptienne, voir notre t. II, p, 513. Sur la religion égyptienne, cf. C. P. Tiele, *Histoire comparée des anciennes religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*, traduite du hollandais, par G. Collins, précédée d'une préface par A. Réville, in-8°, Paris, 1882; J. Lieblein, *Ueber altägyptische Religion*, dans les *Travaux de la VIe session du*

II.

Monothéisme primitif des Chaldéens.

Quoiqu'il ne soit pas encore permis d'être aussi affirmatif sur la nature de la religion assyro-chaldéenne, dans ses commencements, par suite de l'absence de documents assez anciens, autres que la Bible, voici cependant l'idée générale qui ressort des inscriptions cunéiformes : « La religion de l'Assyrie et de Babylone, dit François Lenormant, était, dans ses principes essentiels et dans l'esprit général qui avait guidé ses conceptions, une religion de la même nature que celle de l'Égypte, et qu'en général toutes les religions du paganisme. Lorsqu'on y pénétrait au delà de l'écorce extérieure de polythéisme grossier qu'elle avait revêtue dans les superstitions populaires, et qu'on s'élevait jusqu'aux conceptions d'un ordre plus haut qui en avaient été le point de départ, on y retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, dernier reste de la révélation primitive, mais défigurée par les monstrueuses rêveries du panthéisme[1]. »

« Au fond des religions kouschites, comme au fond de toutes les religions, dit M. Maspero, nous retrouvons un

Congrès international des Orientalistes à Leide, t. II, 1884; G. Lafaye, *Histoire du culte des divinites d'Alexandrie*, in-8°, Paris, 1884; H. Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, in-8°, Leipzig, 1888; Strauss et Torney, *Die altägyptische Götterglaube*, in-8°, Heidelberg, 1889; A. Wiedemann, *Die Religion der alten Aegypter*, in-8°, Munster, 1893. — H. Brugsch admet en Égypte l'hénothéisme primitif. Il a été combattu par M. Ebers, dans l'*Allgemeine Zeitung*, 19 février 1889, p. 738.

[1] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, 1872, p. 51. C'est la reproduction de ce qu'avait déjà dit le même auteur dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 4e édit., t. II, p. 180-181.

dieu à la fois un et multiple : un, parce que la matière émane de lui et qu'il se confond avec la matière ; multiple, parce que chacun des actes qu'il accomplit en lui-même sur la matière est considéré comme produit par un être distinct et porte un nom spécial. Au début, ces êtres distincts ne sont pas encore groupés et distribués selon une hiérarchie régulière ; ils co-existent sans être subordonnés, et chacun d'eux est adoré de préférence à tous les autres dans une ville ou par un peuple : Anou dans Ourouk, Bel à Nipour, Sin à Our, Mardouk à Babylone. Anou, Bel, Sin, Mardouk ne sont qu'une substance unique, et pourtant la substance unique dont ils sont les noms possède double essence : elle réunit en une même personne les deux principes nécessaires de toute génération, le principe mâle et le principe femelle. Chaque dieu se dédouble en une déesse correspondante, Anou et Sin en la déesse Nana, Bel en Bélit, Mardouk en Zarpanit. Les êtres divins ne se conçoivent plus isolément, mais par couples, et chacun des couples qu'ils forment n'est qu'une expression du dieu primordial unique, malgré le dédoublement de sa nature, comme il est unique malgré la multiplicité de ses noms[1]. » La religion kouschite dont nous parle ici M. Maspero est la même que la religion chaldéenne primitive.

III.

Monothéisme primitif des peuples chananéens.

Nous retrouvons en Phénicie, en Chanaan, en Syrie, le même monothéisme primitif qu'en Égypte et en Chaldée.

[1] Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient*, 3e édit., p. 148-149. — M. Max Duncker reconnaît aussi le monothéisme primitif de la religion babylonienne, *Geschichte des Alterthums*, 4e édit., in-8o, Leipzig, 1874, t. I, p. 201.

« Il a déjà été démontré que le culte du dieu phénicien Baal, dit le savant le plus versé dans les études d'épigraphie phénicienne, M. de Vogüé, impliquait la croyance primitive au dieu unique, de même que les cultes voisins du Bel assyrien, du Hadad syrien, du Moloch ammonite, du Marna philistin, etc.; divinités dont le nom renferme les notions de l'unité et de la domination suprême. La multiplicité des Baalim secondaires ne prouve pas plus contre cette unité primordiale que la subdivision du dieu égyptien en puissances divinisées; seulement, en Phénicie, cette répartition de la puissance divine est plus géographique et politique, si j'ose ainsi parler, que philosophique. Ce sont moins les attributs divins que les sanctuaires locaux qui ont donné naissance aux dieux secondaires, Baals éponymes des principales villes. Baal adoré à Tyr, à Sidon, à Tarse..., devient Baal-tsour, Baal-sidon, Baal-tars... Comme tel, il peut recevoir un nom particulier qui achève de détruire, dans l'esprit du vulgaire, son caractère primitif, mais qui n'en laisse pas moins subsister la notion confuse de l'unité primordiale. C'est ce qu'une inscription nous démontre en deux mots; Melqarth, le grand dieu de Tyr, dont le culte avait été porté au loin par les colonies tyriennes, n'était autre que le Baal de la métropole : « Au seigneur Mel- » qarth, Baal de Tyr! » Ainsi commence la dédicace des deux candélabres votifs trouvés dans l'île de Malte. C'est le dieu suprême, considéré comme divinité locale, spécialement protectrice de la ville, notion qui s'accorde avec l'étymologie même du nom, מלקרת [*Melqarṭ*] abréviation de מלך־קרת, [*mélk-qaraṭ*, [« *roi de la cité* »]...

» Revenons aux divinités femelles : ici encore, nous l'avons déjà dit, nous rencontrons l'unité, et sous des noms divers nous trouvons l'adoration d'une même puissance, considérée sous des aspects différents. Nous pouvons donc, pour nous rendre compte de son essence même, étudier in-

distinctement les formules appliquées à l'une ou à l'autre de ses personnifications secondaires.

» La première formule que nous rencontrons est celle qui est répétée si souvent dans les inscriptions carthaginoises, dans lesquelles Tanit est nommée פן־בעל [*pen-Ba'al*]. Cette expression signifie proprement [*face, personne de Baal*]; et M. de Saulcy[1] l'a très heureusement traduite, le premier, *manifestation de Baal*. M. Zotenberg a démontré qu'elle renfermait en outre une idée d'association conjugale[2]. Tanit ne diffère donc pas essentiellement de Baal; c'est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive, une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être associée conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

» La seconde formule est plus explicite encore : Astarté, la déesse de Sidon, associée dans l'inscription d'Eschmunasar au Baal de Sidon, est qualifiée שם־בעל, [*šem-Ba'al nom de Baal*]. L'abstraction est plus forte que dans l'exemple précédent : à Carthage, la déesse était une personne divine : ici elle n'est pour ainsi dire plus qu'une locution théologique; c'est Baal, moins sous un autre aspect que sous un autre nom, et pourtant la personnalité est devenue assez distincte pour qu'en désignant l'ensemble des deux divinités mâle et femelle, l'auteur de l'inscription ait employé le pluriel : il les appelle אלנ(י)־צדנם ['*élonê Ṣidonim*], *les dieux des Sidoniens*.

» Astarté est la personnification du nom divin, de ce *nom* auquel toutes les religions de l'antiquité ont attribué une puissance mystérieuse... Les Phéniciens donnent (à ce nom) une existence distincte : ils en font une divinité spéciale par une opération semblable à celle qui les a fait diviniser la *face* de leur dieu... Ce rapprochement (entre le *nom* et la

1 « *Revue archéologique,* t. III, p. 633. »

2 « *Revue archéologique,* février 1866. »

face de Dieu)... jette une vive lumière sur l'origine des mythes phéniciens et la manière dont ils se sont développés. On saisit pour ainsi dire sur le fait la transformation d'idées qui a créé le panthéon : on voit comment les abstractions primitives ont donné naissance au polythéisme. Chez les Hébreux, les notions de [*nom du Seigneur, face du Seigneur*], ne détruisaient pas plus l'unité divine que les expressions encore plus figurées de [*voix du Seigneur, main du Seigneur*]; chez les Phéniciens, il en était de même au début, mais les notions primitives se sont altérées, tout en conservant les formules qui les exprimaient autrefois, l'idée de la déesse femelle a surgi, idée qui dédoublait pour ainsi dire la puissance créatrice sans détruire son unité essentielle, mais qui ouvrait la porte à toutes les erreurs et à tous les abus du polythéisme pratique[1]. »

Voici comment s'exprime sur le même sujet un savant allemand, connu par ses travaux sur la langue de la Phénicie, M. Schröder : « Les Phéniciens étaient aussi au fond monothéistes... On a démontré dans ces derniers temps que les cultes païens de la Phénicie, de la Syrie et de la Babylonie reposaient sur un fondement monothéiste[2]... Le polythéisme sémitique n'est qu'un monothéisme obscurci[3]. »

« Ce qui distingue les dieux, dit M. Ph. Berger, qui s'est beaucoup occupé de la religion phénicienne, c'est avant tout l'endroit où on les adore. Il y avait un Baal de Sidon et un Baal de Tyr, et chacun de ces noms rappelait des pratiques et des idoles différentes; c'est même en cela que con-

1 De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 51-56.

2 « Renan, *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme*, dans le *Journal asiatique*, 5e série, t. XIII, 1859, p. 214 et 417; M. de Vogüé, dans le *Journal asiatique*, 6e série, t. X, août 1867, p. 132 et suiv. »

3 Schröder, *Die phönizische Sprache*, in-8o, Halle, 1869, p. 10-13.

sistait à proprement parler le polythéisme sémitique, beaucoup plutôt que dans des conceptions réellement différentes de la divinité[1]. »

On voit par ces témoignages des maîtres de l'égyptologie, de l'assyriologie et de l'épigraphie phénicienne, combien peu connaît l'Égypte, l'Assyrie et la Phénicie celui qui a pu écrire : « Comme les antiques habitants de la vallée du Nil,... les Araméens, les Assyriens, les Chananéens, les Phéniciens,... ont d'abord adoré le soleil, la lune et les planètes[2]. »

[1] Ph. Berger, *Tanit Pene-Baal*, dans le *Journal asiatique*, février-mars 1877, p. 149. Cf. ce que nous avons dit de la religion chananéenne, t. III. p. 74.

[2] *Revue des deux mondes*, *loc. cit.*, p. 572; *Études sur les religions*, p. 2.

CHAPITRE III.

DU MONOTHÉISME DES HÉBREUX.

M. Jules Soury ne se contente pas lui-même des arguments généraux dont nous venons de constater la fragilité, il entreprend de démontrer directement le polythéisme primitif des Hébreux.

« La religion primitive des Beni-Israël était, dit-il, une religion naturaliste où dominait l'élément sidéral [1]... Quand la Bible ne nous le dirait pas expressément, nous trouverions, presque à chaque page des vieux livres d'Israël et des prophéties du VIII[e] siècle, des faits qui témoignent de l'idolâtrie fétichiste et du polythéisme naturaliste des Sémites... A plusieurs reprises, la Bible nous présente les Abrahamides comme idolâtres et polythéistes... Dans le livre de Josué, Térah, père d'Abraham, est donné comme païen et polythéiste, ainsi que leurs ancêtres, qui dès l'antiquité habitaient « au delà du fleuve, » c'est-à-dire, de l'Euphrate... Rachel déroba les idoles de son père... Jacob enterre sous un chêne, près de Sichem, les idoles, les talismans et les amulettes des gens de sa maison [2]. »

Ces faits particuliers ne prouvent en aucune manière que *tous* les Hébreux aient primitivement été polythéistes. Outre

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 603; *Études historiques*, p. 81. — Sur la religion primitive d'Israël, cf. W. Hecker, *Die Israeliten und der Monotheismus, aus dem Holländischen übersetzt*, in-8°, Leipzig, 1879; Frd. Baethgen, *Der Gott Israel's und die Götter der Heiden*, in-8°, Berlin, 1888; I. Sack, *Die Religion Altisraels*, 2e édit., in-8°, Berlin, 1889.

[2] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 576; *Études sur les religions*. p. 15.

que l'idolâtrie de Tharé, père d'Abraham, n'implique pas l'idolâtrie des Abrahamides, enfants d'Abraham, le passage cité du livre de Josué nous démontre, au contraire, leur monothéisme, puisqu'il établit une opposition entre la religion des descendants d'Abraham et celle de ses ancêtres [1]. Il insinue même très clairement que ce fut pour arracher le père des Hébreux au milieu idolâtre de la Chaldée et à l'influence pernicieuse de sa parenté, que Dieu le conduisit dans la terre de Chanaan. C'est ce qu'attestait la tradition du pays, telle qu'elle nous a été conservée par l'Ammonite Achior. « Ce peuple (hébreu) est de la race des Chaldéens, dit-il à Holopherne. Il habita premièrement la Mésopotamie (qu'il abandonna), parce qu'il ne voulut pas servir les dieux de ses pères, qui demeuraient dans la terre des Chaldéens. Ayant donc rejeté les cérémonies de ses ancêtres, qui adoraient plusieurs dieux, il adora un seul Dieu [2]. » — « Ce discours de l'Ammonite, dit le critique protestant O. Wolff, contient des données historiques qui remontent à la plus haute antiquité et méritent une grande attention [3]. »

A partir d'Abraham jusqu'à Jésus-Christ, le peuple hébreu, quoique souvent infidèle, a adoré le seul et même Dieu unique, celui que, dans toute l'Écriture, il appelle le Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. « Nous savons, dit très justement Ewald, combien il fut difficile au Jéhovisme, avec ses conceptions élevées et les devoirs qu'il imposait, de prendre, depuis Moïse, une ferme possession du peuple. Mais d'un autre côté, de tous les anciens souvenirs que nous présente la religion mosaïque, il n'y en a aucun qui soit plus inébranlable que celui-ci : c'est que le Dieu que Moïse présente à l'adoration de son peuple

[1] Josué, XXIV, 2-3.

[2] Judith, V, 6-9.

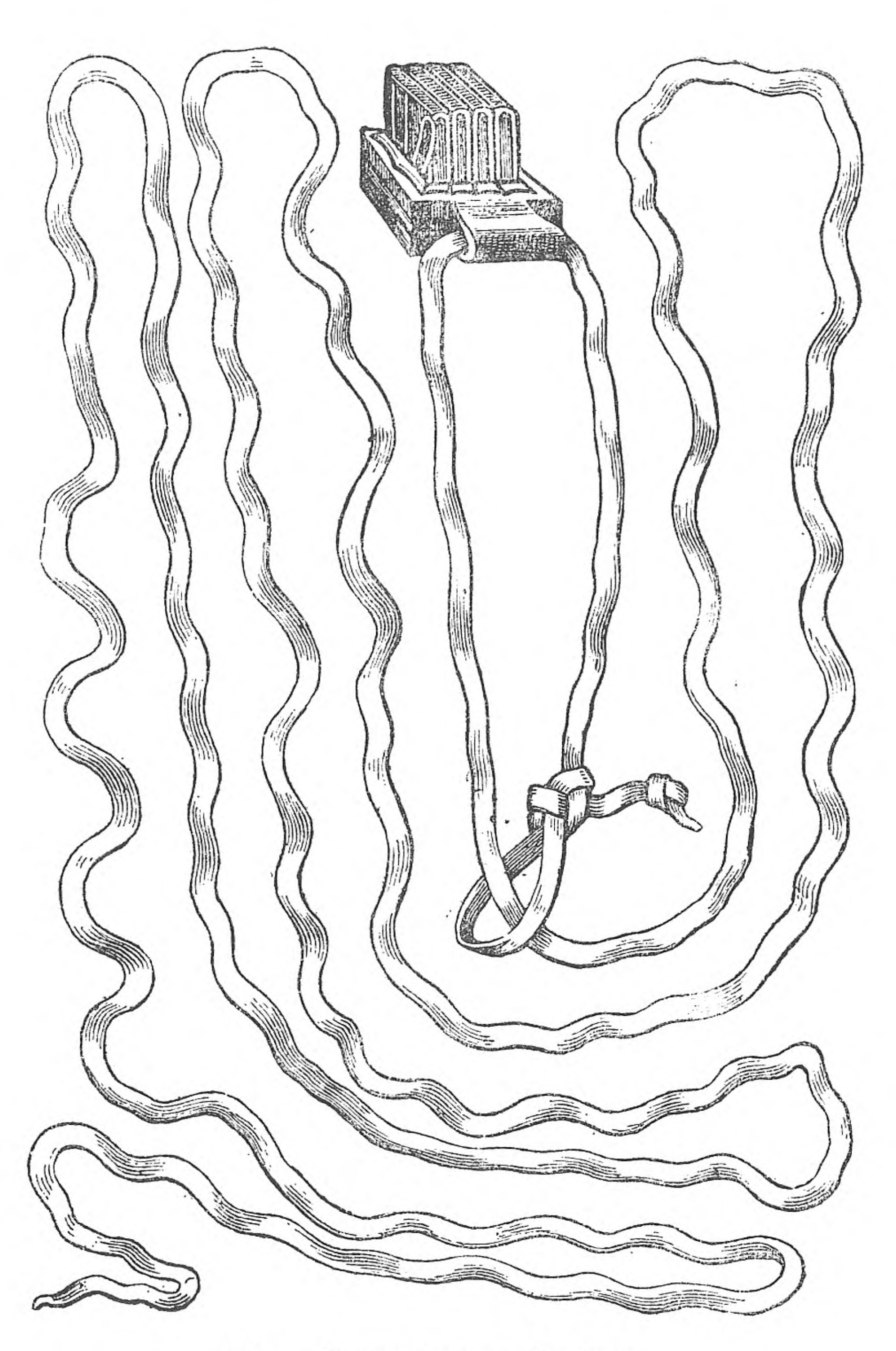
[3] O. Wolff, *Das Buch Judith*, in-8°, Leipzig, 1861, p. 137.

est le même que celui de leurs ancêtres ; il est différent des dieux de tous les autres peuples, mais il est essentiellement le même que les trois patriarches, pères de ce peuple, ont honoré de leur culte. L'idée de cette identification n'a pu être introduite postérieurement dans la religion mosaïque ; elle date de son origine et elle s'est toujours conservée au sein de ce peuple comme un souvenir sacré de la plus grande importance, et, dans les plus anciens temps mosaïques, le peuple appelle simplement Jéhovah le dieu *de son père,* de Jacob par conséquent, se rattachant par là étroitement à son passé. Il est impossible qu'un témoignage si ferme, si assuré de la science populaire soit trompeur [1]. » Le passage où la Genèse nous rapporte que Jacob enterre sous un chêne les idoles des gens de sa maison nous prouve que Jacob n'était point idolâtre. Il nous apprend même expressément que les dieux adorés par certains membres de la famille de ce patriarche étaient étrangers; Jacob dit à sa famille : « Otez *les dieux étrangers* qui sont au milieu de vous, *Élohê han-nêkâr* [2]. »

De tels faits et d'autres semblables que l'on peut alléguer, prouvent bien qu'il y a eu beaucoup d'idolâtres, parmi les Hébreux, mais non pas qu'ils l'ont *tous* été, et *toujours* et *primitivement.* Certes, si l'on prétendait seulement que les Israélites sont tombés souvent dans le crime de l'idolâtrie, nous n'aurions garde d'y contredire ; la Bible nous l'atteste à chaque page et il n'est jamais entré dans l'esprit de personne de le nier. Emportés par un penchant effréné vers les religions étrangères, vers ces divinités farouches qui se nourrissaient du sang des enfants et qu'une aveugle terreur leur faisait redouter, ou vers ces « divinités heureuses et

[1] H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft,* t. x, 1860, p. 10.

[2] Gen., xxxv, 2.



33. — Phylactère pour les bras.

sensuelles » qui donnaient un caractère sacré à la satisfaction des plus bas appétits et que leurs instincts voluptueux leur faisaient rechercher, ils ont tour à tour adoré les faux dieux de tous les peuples avec qui ils ont été en contact, Chaldéens, Phéniciens, Philistins, Syriens, Sabéens, et même, par intérêt ou par faiblesse, au temps des Machabées, Gréco-Syriens; Meni, Kioun (Kévan), Gad, le veau d'or, Baal, Béelphégor, Baalbérith, Béelzébub, Astarté, Moloch. Chamos, Tammouz, Zeus Olympios et Xénios ou Jupiter Olympien et Hospitalier. Cependant ce culte idolâtrique nous est représenté, sans exception, non comme un culte légitime, régulier, universel et vraiment national, mais comme une infidélité, une défection, un adultère, un crime. Même aux plus mauvais jours de l'histoire du royaume d'Israël, après le schisme des dix tribus, lorsque le prophète Élie lui-même cède au découragement, sous le règne de l'impie Achab, non seulement en Judée, mais aussi au sein des tribus séparées et idolâtres, Jéhovah compte encore sept mille adorateurs fidèles qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal et ne lui ont pas rendu l'hommage de leur baiser[1]. Tous ces faux dieux, révérés par les Israélites infidèles, qui écoutent plutôt la voix de leurs passions que celle de leur conscience, ne sont pas le Dieu d'Israël, qui est le seul Dieu vivant, le Dieu *unique* : « Jéhovah est Dieu et il n'y en a pas d'autre que lui[2]; » ce sont des dieux ***étrangers***, et, plus littéralement, les dieux *autres* que le vrai Dieu, Élohim

[1] I (III) Reg., xix, 18.

[2] Deut., iv, 35. Voir aussi Deut., iv, 32-39; vi, 4; x, 17; xxxii, 39; II Sam., vii, 22; I (III) Reg., viii, 60, etc. Le magnifique passage du Deut., vi, 4, est comme la profession de foi des Juifs. Les Israélites le copient encore aujourd'hui de leurs mains sur un morceau de parchemin avec celui de l'Exode, xiii, 2-10, 11-17, et l'attachent à leur front et au bras gauche pour réciter leur prière du matin. C'est la partie essentielle des תפילין, *tefilin* ou *phylactères*. Voir Figure 33. On appelle ce par-

'aḥêrîm[1], des *'ĕlilim*[2] et des *habâlim*[3], c'est-à-dire des choses vaines et vides, des *šiqquṣîm* ou des objets abominables[4] et des *gilloulim* ou des ordures, comme les appelle par dérision l'auteur du Pentateuque[5].

Tandis que tous les Sémites idolâtres, en n'adorant que leurs dieux nationaux, reconnaissent cependant la divinité des dieux des peuples voisins, de Jéhovah comme des autres; tandis qu'ils les redoutent et évitent soigneusement ce qui pourrait attirer sur eux leur colère; que le vainqueur assyrien de l'Arabie renvoie avec honneur, à un prince dont il a triomphé, le dieu Adarsamaïm, après l'avoir consacré au dieu Assur et à la dame Istar pour constater la supériorité de la puissance de ses dieux[6]; les Israélites n'attribuent qu'à leur Dieu unique une véritable divinité : ils traitent de faux dieux tous ceux qu'adorent les nations étrangères, ils les accablent de leur mépris : les prophètes ont tracé de la vanité des idoles des peintures dont l'éloquence n'a jamais été dépassée ni atteinte.

Il n'y a qu'un seul passage qui semble faire exception dans la Bible. C'est au livre des Juges, où Jephté, envoyant au roi des Ammonites une députation, lui fait dire par ses

chemin שמע, *šema'* à cause du mot par lequel il commence. « Le *šema'*, dit M. Ad. Franck, est un passage du Deutéronome qui contient le symbole de la foi israélite et qu'on récite en forme de prière, matin et soir. Il commence par ces mots : *Écoute, Israël, l'Éternel (Jéhovah), notre Dieu (Élohim), est le Dieu (Élohim) unique.* » Ad. Franck, *Le Talmud,* dans la *Revue littéraire,* 19 octobre 1872, p. 374. Le *šema'* est placé tout roulé dans la boîte qu'on voit au haut du phylactère.

[1] Deut., VI, 14; VII, 4; Jer., I, 16, et dans une multitude de passages.

[2] Lev., XIX, 4; XXVI, 1; Ps. XCVI, 5; Hab., II, 18.

[3] Jer., II, 5; VIII, 19, etc.

[4] I (III) Reg., XI, 5; II (IV) Reg., XXIII, 16.

[5] Lev., XXVI, 30; Deut., XXIX, 16, et ailleurs. גלולים, *gilloulim*, est certainement un terme de mépris et signifie, d'après plusieurs, *stercora*.

[6] Cylindre A d'Assurbanipal, col. VIII, ligne 107-109; cylindre C, col. VII, ligne 92; G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 271 et 283-284.

messagers : « Ne croirais-tu pas avoir le droit de posséder ce que Chamos, ton Élohim (Dieu), aurait conquis pour toi? Il est de même juste que nous possédions ce que Jéhovah, notre Élohim (Dieu), a conquis pour nous[1]. » Mais ce langage diplomatique n'est pas une profession de foi et ne prouve pas, par conséquent, que Jephté croyait à la divinité de Chamos. Il prouve seulement que le Juge d'Israël voulait parler au roi des Ammonites un langage qui lui fût agréable, afin d'en obtenir la paix qu'il sollicitait, et il appelle Chamos le dieu du roi des Ammonites, parce que ce roi adorait réellement Chamos comme dieu. Mais fallût-il prendre ces paroles à la rigueur de la lettre, il n'en resterait pas moins établi, malgré ce passage isolé, qu'il existait une différence profonde entre la manière dont les Hébreux et leurs voisins envisageaient le Dieu les uns des autres.

Les enfants d'Israël, qui sacrifiaient aux idoles, le faisaient par faiblesse, par passion ; mais ces infidélités du peuple choisi, ces « adultères, » ainsi que les nomment les prophètes dans leur langage énergique, quelque coupables qu'ils soient, ne changent pas néanmoins la nature de la religion d'Israël. Le roi Salomon nous offre le type du faible et versatile enfant de Jacob. Il connaît l'unité de Dieu, il la confesse et la chante, et, malgré cela, succombant à d'indignes faiblesses, il se prosterne devant de honteuses idoles; au jour de la dédicace du Temple magnifique qu'il a élevé à la gloire du Dieu vivant, il lui a dit dans une prière sublime : « Que tous les peuples de la terre sachent que c'est Jéhovah qui est Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre[2], » et quelques années après, fragilité incompréhensible du cœur humain! pour complaire à des femmes, aux séductions desquelles il n'avait pas su résister, ils construit des temples en l'honneur

[1] Jud., xi, 24.
[2] I (III) Reg., viii, 60.

de Moloch, de Chamos, d'Astaroth, les divinités les plus cruelles et les plus impures.

Voilà l'histoire d'Israël. Il connaît le vrai Dieu dès son origine, mais la peur ou la volupté le jette souvent aux pieds de dieux au culte inhumain ou infâme. Ses pères, ses chefs, jusqu'au schisme des dix tribus, sont généralement monothéistes, mais la masse du peuple se précipite par moments dans l'idolâtrie avec une sorte de fureur. Abraham, Isaac, Jacob; les douze patriarches, pères des douze tribus; Moïse, le libérateur d'Israël; Josué, son introducteur dans la Terre Promise; Samuel, qui lui donne son premier roi; David, son plus célèbre héros, le plus vaillant de ses monarques, le plus illustre et le plus populaire de ses poètes; les prophètes, ces hommes d'une originalité si saisissante qui n'ont leurs pareils dans aucun autre temps ni chez aucun autre peuple, tous ces grands hommes ont été adorateurs d'un seul Dieu. C'est une vérité si incontestable, que M. Soury n'ose pas directement la révoquer en doute.

Il qualifie cependant le roi David, je ne sais par quelle boutade, d'*idolâtre* et de *franchement polythéiste*[1]. Il ne se donne point du reste la peine de nous fournir la preuve d'une assertion qui déconcerte quiconque a lu une fois la Bible. Quel est celui, en effet, qui a pu oublier ces odes sublimes où le chantre inspiré de Juda épanche, dans l'élan de son enthousiasme, les trésors de tendresse et de piété qui débordent de son âme, devant son Dieu unique et bien-aimé?

Qui est Dieu, sinon Jéhovah?

chante-t-il dans le Psaume *Diligam te*[2]. Et dans le Psaume *Conserva me*, *Domine*, composé, selon les meilleurs criti-

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 587. M. Soury a supprimé cette accusation contre David dans ses *Études historiques*, voir p. 55.

[2] Ps. XVIII (Vulg. XVII), 32.

ques, pendant que la persécution de Saül l'obligeait de vivre au milieu des Philistins idolâtres, il s'écrie :

> Garde-moi, ô mon Dieu, parce que j'espère en toi.
> J'ai dit à Jéhovah : Tu es le Seigneur...
> (Que les impies) multiplient leurs idoles,
> Je ne participerai point à leurs sanglants sacrifices,
> Ma bouche ne prononcera pas même leurs noms.
> Jéhovah est la part de mon héritage...
> Et cette part fait mes délices [1].

Lorsque le prophète Nathan lui a fait connaître les promesses de Dieu, David en remerciant le Seigneur, lui dit :

> Tu es grand, ô Jéhovah Élohim :
> Il n'y en a point de tel que toi.
> Et il n'y a point de Dieu, si ce n'est toi [2].

Ses enfants, il est vrai, ne marchèrent pas tous sur ses traces et plusieurs s'abandonnèrent aux plus honteux excès de l'idolâtrie, mais ce n'est pas la critique moderne qui nous l'a révélé, c'est la Bible elle-même qui nous le raconte pour flétrir leur prévarication. Inutile, par conséquent, d'insister sur le culte rendu, avant et après David, à quelques fausses divinités, à Baal et à Aschéra en particulier, que M. Soury étudie avec prédilection. Il charge le tableau, il assombrit les couleurs, il exagère les conséquences, il mêle le faux au vrai, mais le fond, emprunté au récit sacré, est exact. Le critique se montre néanmoins trop injuste et trop prévenu à l'égard des rois que loue l'Écriture et qu'il rabaisse et condamne au profit des rois impies, tels que Manassé et Amon, qu'il appelle « moins intolérants et meilleurs politiques [3]. » Il traite de piétistes Ézéchias et Josias. Il

[1] Ps. XVI (Vulg. XV), 1-6.
[2] II Sam., VII, 22. — Cf. le beau passage d'Isaïe, XLV, 5-8, 21.
[3] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 588; *Études historiques*, p. 55.

s'oublie jusqu'à écrire ceci en parlant de Josias : « l'aveugle instrument du coup d'État sacerdotal de Hilkija (Helcias); ce don Quichotte hébreu, l'esprit brouillé par les grimoires de son grand prêtre[1]. »

Ces grimoires du grand prêtre, c'est l'un des livres les plus précieux de l'Ancien Testament, le Deutéronome, qui a le malheur de déplaire particulièrement au critique de la *Religion d'Israël*, parce qu'il suffit à lui seul pour renverser de fond en comble ses hypothèses aventureuses. Ce don Quichotte, cet instrument aveugle, cet esprit brouillé, ce prince intolérant comme Ézéchias, ce roi piétiste, c'est celui qui avait interdit les sacrifices humains dans la vallée de Ben-Hinnom et les prostitutions dans les bois sacrés et qui avait refusé, par patriotisme et pour sauvegarder l'indépendance de son peuple, un libre passage sur ses terres aux armées égyptiennes marchant contre le roi d'Assyrie. C'est à la fermeté de ce roi et de ses semblables, aujourd'hui calomniés, que nous sommes redevables de la conservation du monothéisme chez les Juifs, et ils ont droit, par conséquent, à notre reconnaissance, pour avoir ainsi contribué à préparer l'avènement du christianisme et la civilisation qu'il nous a apportée.

M. Soury reconnaît d'ailleurs que le culte idolâtrique rendu à Baal, à Aschéra et autres fausses divinités, comme Moloch, Chamos, Thammouz, n'était point un culte national, mais avait été emprunté aux nations voisines. Il ne faisait donc pas partie de la religion primitive d'Israël et nous n'avons pas à nous en occuper davantage. Rappelons toutefois qu'il y a toujours eu des Hébreux fidèles et que l'éclipse de la vraie religion n'a jamais été totale au sein du peuple choisi.

Observons enfin que le monothéisme avait jeté dans le

[1] *Revue des deux mondes*, *loc. cit.*, p. 588. Dans les *Études historiques* les mots *don Quichotte* sont remplacés par *roitelet*.

peuple de si profondes racines, que, même chez ceux qui s'abandonnaient à l'idolâtrie, le cœur était plus gâté que l'esprit. Nous avons de leur véritable foi une preuve aussi inattendue qu'incontestable.

Les Orientaux ont laissé leurs croyances religieuses en quelque sorte incrustées dans leurs noms propres, de telle manière que ces noms peuvent servir à reconnaître leur religion comme les fossiles, les couches géologiques. Leur histoire religieuse est là, racontée par des témoins à demi inconscients, d'une sincérité non suspecte. Chez les Hébreux comme chez les autres Sémites, le nom de Dieu entre souvent dans la composition de leurs noms. S'ils avaient été foncièrement polythéistes, nous en trouverions là les traces ineffaçables, comme dans les noms de leurs frères, puisqu'il n'est au pouvoir d'aucun historien ni d'aucun faussaire de changer les noms historiques. Eh bien! leur foi monothéiste s'y manifeste avec le plus vif éclat. — Chez les Phéniciens, nous trouvons tous leurs dieux dans leurs noms propres : Abdêlêmos, Tyrien, « serviteur des Élim ou des dieux; » Baléazar, roi de Tyr, « Baal est un secours; » Abdastartos, roi de Tyr, « serviteur d'Astarté ; » Énylos, roi de Byblos, « exaucé par El » (Chronos); Abdæos, père d'un juge de Tyr, « serviteur de Jao, » etc.[1]. — Il nous suffit de prendre la liste des rois assyriens et babyloniens, pour connaître leurs principaux dieux : Assurbanipal (Sardanapale), « le dieu Assur a donné un fils ; » Belsaruṣur (Baltasar), « que le dieu Bel protège le roi; » Sinaḥérib (Sennachérib), « Sin (le dieu Lune) a multiplié les frères ; Nergalsaruṣur (Nériglissor), « que le dieu Nergal protège le roi ; » Nabukudurriuṣur (Nabuchodonosor), « que le dieu Nébo protège la tiare (la couronne) », etc. — Il en est de même en Égypte[2], mais parmi les Hébreux,

1 Voir Gesenius, *Phœniciæ monumenta*, pars IIa. p. 399 et suiv.

2 Voir notre tome II, p. 23.

à part un nombre extrêmement restreint d'exceptions, d'ailleurs contestables et en tous cas sans conséquence, nous ne rencontrons dans les noms propres, où la divinité entre fréquemment comme élément de composition, que les noms du vrai Dieu, El ou Yah, abréviation de Jéhovah. Au moment du recensement des Israélites dans le désert, sur les douze chefs des tribus, il y en a huit dont le nom est formé de El et d'un attribut[1].

Yah se trouve dans les noms de tous les rois de Juda, à partir d'Abiyah (Abias), fils de Roboam, jusqu'à la captivité de Babylone, quatre seulement exceptés. El et Yah se rencontrent ainsi, et employés indifféremment l'un pour l'autre, dans toute la suite de l'histoire du peuple de Dieu : les enfants sont voués à El ou Jéhovah, comme on les voue aujourd'hui encore à la Sainte Vierge et aux saints. Même les rois qui adorent le plus effrontément les faux dieux, semblables à ces pères de famille qui font donner à leurs fils une éducation chrétienne, quoiqu'ils n'aient pas le courage de vivre chrétiennement, ces rois donnent à leurs enfants des noms orthodoxes qui sont la condamnation de leurs propres débordements. Ainsi Achab, l'impie Achab, qui élève dans Samarie un temple à Baal et y érige une Aschéra, qui est l'époux de Jézabel la Sidonienne, la plus opiniâtre protectrice du culte des faux dieux, Achab appelle son fils Aḥazyahu (Ochozias), « Jéhovah (me) possède, » et il appelle sa fille ʽAṭalyah (Athalie), « Jéhovah est (ma) force. » Le même phénomène s'observe chez tous les rois d'Israël qui sont cependant, par politique, infidèles au vrai Dieu : preuve frappante de la réalité et de la ténacité du monothéisme dans le cœur des enfants de Jacob.

On peut juger par ce qui précède de la fausseté de l'as-

[1] Num., I, 5-15. Cf. E. Renan, *Sur les noms théophores dans les langues sémitiques*, dans la *Revue des études juives*, 1882, p. 161-177.

sertion suivante de M. Soury : « Pendant la période des Juges et de Samuel, qui fut à peu près de deux siècles, les adorateurs de Jahveh associèrent le culte de Baal et d'Aschéra au culte du dieu national. Si nous voyons le nom de Jahveh dans des noms propres de ce temps, comme Joas, Jothan, Jonathan, etc., nous retrouvons celui de Baal dans d'autres noms propres de la même époque. Gédéon, un juge d'Israël, s'appelle Jérubbaal. Saül, l'oint de Jahveh, donne à deux de ses fils les noms d'Esbaal et de Jonathan, et le fils de Jonathan est nommé à son tour Méribbaal[1]. »

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 587; *Études historiques*, p. 55. La phrase concernant Gédéon est supprimée dans les *Études historiques.* — M. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'université de Leyde, enseigne des erreurs analogues à celles de M. Soury, dans un livre traduit par M. Vernes : « Au commencement, les Israélites, ceux d'entre eux au moins qui s'étaient établis à l'ouest du Jourdain, plaçaient leur dieu national Yahveh sur le même rang que la divinité chananéenne du pays, qu'ils appelaient, d'une façon abrégée, le Ba'al, et à laquelle la plupart d'entre eux, après avoir abandonné l'existence de pasteurs et les mœurs agricoles, offrirent leurs hommages en même temps qu'à Aschéra, la déesse de la fécondité, et à d'autres dieux indigènes. Toutefois, en tant que dieu des conquérants, Yahveh fut généralement mis au-dessus des autres. Ses adorateurs les plus ardents eux-mêmes, tels que quelques-uns des Juges et Samuel en particulier se bornaient à affirmer sa supériorité. Des représentants mêmes du Yahvisme, aussi zélés que Saül et David, donnaient à leurs enfants le nom de Ba'al. Salomon, qui érigea dans sa capitale un temple splendide à Yahveh, n'hésita pas à bâtir aussi des sanctuaires pour d'autres dieux, ce dont les historiens plus récents lui ont fait un crime, tandis que ses contemporains n'y trouvaient certainement point à redire (!) (Voir III Reg., XI, 9). Le Ba'al contre lequel le sévère Élie lutte si vigoureusement dans le royaume d'Israël n'était pas le Ba'al indigène, mais le Ba'al phénicien, introduit par la princesse sidonienne Izébel [Jézabel], la femme d'Akkab. Son disciple Élisée et Jéhu qui partageait les mêmes idées, extirpèrent par la violence ce culte étranger, mais ne touchèrent pas à celui de l'Aschéra indigène. » *Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, traduit du hollandais par Maurice Vernes, Paris, 1880, p. 85-86. Dans ce passage tous les faits sont défigurés. Le

Il n'y a, dans toute la Bible, que quatre noms israélites dans la composition desquels entre le nom de Baal[1]. C'est là une mince preuve de l'étendue du culte de Baal, d'autant plus mince que deux de ces noms sont dans la famille de Saül, et que, — remarque qui n'est pas ici sans importance, quoique M. Soury néglige de la faire, — Méribbaal signifie *combat* ou *combattant contre Baal*, et Jérubbaal, *que Baal plaide* ou *se défende!* Gédéon ayant démoli l'autel de Baal, « en ce jour-là (Joas, son père) l'appela Jérubbaal[2]. » Ce nom, comme le précédent, nous fournit donc un argument contre la thèse des rationalistes, et on l'allègue en sa faveur!

Les négligences du genre de celle que nous signalons en ce moment sont familières à M. Soury. Deux pages après les paroles de lui que nous venons de rapporter, il dit : « Le nom de la divinité parèdre de Baal, de son épouse Baalath, se rencontre aussi plus d'une fois dans la géographie de la Palestine, et atteste l'étendue et l'importance de son culte. Citons seulement Baalath-Beer[3]. » M. Soury oublie de dire que le nom de Baalath-Beer était antérieur à la conquête de la Palestine par Josué, comme celui des autres

culte d'Aschéra n'était pas moins proscrit par les prophètes que celui de Baal. Les Phéniciens étaient Chananéens et le Baal phénicien était par conséquent le même que le Baal chananéen.

[1] M. Soury en cite trois. Le quatrième est celui d'un fils de David qui porte le double nom d'Éliada et de Béeliada. Il porte ce nom de Béeliada seulement I Chron., XIV, 7. Dans II Sam., V, 16, dans I Chron., III, 8, partout dans les Septante et dans plusieurs manuscrits hébreux, il est appelé Éliada. « Il est probable, dit le Dr Lindsay, *Kitto's Cyclopedia*, t. I, p. 328, que la leçon Béeliada est une faute de copiste, car le nom opposé à Béeliada n'est pas Éliada mais Jehoiada. » Un officier de David, appelé Baal-Hanan, originaire de Gedérah, était probablement d'origine chananéenne.

[2] Jud., VI, 32.

[3] *Revue des deux mondes*, *loc. cit.*, p. 590-591 ; *Études sur les religions*, p. 60. M. Soury ose traduire ce nom : « Baalath-Beer, ou, comme nous dirions, Notre-Dame de la Source! »

villes de ce pays qui renferment un élément mythologique. Des noms chananéens ne peuvent jeter aucun jour sur la religion des Hébreux. Les noms que nous donnons aux jours de la semaine ne prouvent pas que nous adorons la lune (lundi), Mars (mardi), Mercure (mercredi), etc. Ils prouvent seulement que nous avons reçu ces noms, comme celui des mois et quelques noms géographiques, de peuples qui adoraient ces dieux. Il en est de même pour les Israélites. Des Japonais, ayant lu des ouvrages remplis de noms de dieux païens comme le *Télémaque* et les œuvres d'un grand nombre de nos poètes, en ont conclu que les chrétiens adorent Jupiter, Minerve et Vénus en même temps que Jésus-Christ, la Vierge et les Saints[1]. M. Soury a raisonné comme ces Japonais.

[1] *Annales de philosophie chrétienne*, v^e série, t. XII, 1865, p. 270 ; VIe série, t. XIV, 1877, p. 202.

CHAPITRE IV.

LES DIFFÉRENTS NOMS DE DIEU DANS LA BIBLE.

Les actes idolâtriques rapportés par nos Saints Livres ne prouvent donc pas à eux seuls qu'il n'y a pas eu de tout temps des monothéistes en Israël. Pour établir que le polythéisme a été la religion primitive du peuple hébreu, il faudrait démontrer qu'en dehors des dieux étrangers, auxquels il a trop souvent sacrifié, à l'exemple des nations voisines, il a aussi, dès l'époque des patriarches, adoré plusieurs dieux différents, d'un culte universel et réputé légitime. C'est ce qu'entreprend de faire M. Jules Soury.

Dieu a plus d'un nom dans la Bible. Cette pluralité de noms est, nous assure cet écrivain, une preuve irréfragable de la pluralité des dieux.

Il est très vrai que la langue hébraïque appelle Dieu, indifféremment, El ou Élohim, Jéhovah, Adonaï, Schaddaï, Élion, comme la langue chrétienne l'appelle l'Éternel, le Seigneur, le Tout-Puissant, le Très-Haut. En soi, cette multiplicité de noms n'est pas inconciliable avec l'unité de Dieu. On sait que les Musulmans, si rigides monothéistes, se glorifient d'avoir quatre-vingt-dix-neuf noms différents pour désigner le Dieu unique. En Europe, en Espagne surtout, quel est celui qui ne porte plusieurs noms et qui ne soit appelé différemment dans l'intérieur de sa famille et dans le monde, sans que son individualité ait à en souffrir?

Peu importe donc le nombre des noms de Dieu. On ne peut rien en conclure, tant qu'on n'a pas établi que ces noms ne sont pas synonymes, et qu'ils désignent des personnages distincts. M. Soury essaie de prouver ce dernier point. Selon lui, 'El est le Dieu suprême des Hébreux; Jého-

vah est le soleil divinisé. Il est difficile de se rendre compte de l'idée qu'Élohim représente à son esprit, mais, quoi qu'il en soit, il veut tirer de la forme plurielle de ce nom un argument en faveur du polythéisme primitif de la race juive. El est le Dieu le plus ancien, Jéhovah a été surtout adoré après la sortie d'Égypte. Quels étaient les dieux cachés sous le mot *Élohim*, où, quand, comment ont-ils été adorés, on ne nous l'apprend pas. Nous allons examiner successivement ces trois noms de 'El, d'Élohim et de Jéhovah.

I.

Le nom divin El.

La suprématie de 'El est affirmée très gratuitement dans un passage de M. Soury dont la marche dialectique mérite d'être étudiée par le lecteur. « Ce dieu El, qui resta le dieu national des Beni-Israël jusqu'au temps de la sortie d'Égypte, et qui se présente dans le discours presque toujours accompagné d'un attribut, comme El-Elion, El-Schaddaï, El-Kanna, El-Ḥaï, ce dieu El paraît avoir été commun à toutes les familles de la race sémitique... On trouve El dans les colonies phéniciennes, à Carthage. Quant au caractère de l'universalité, El est dans le panthéon sémitique ce qu'est Djaus dans le panthéon indo-européen. L'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot Ilou, et le caractère idéographique de cette notion avait à l'origine la forme d'une étoile. C'était la plus haute divinité des Babyloniens, comme l'indique le nom de la grande cité, dont El est la divinité poliade, Bab-El ou Bab-Ilou (la porte d'El)... Au dire de Sanchoniathon, Kronos s'appelle El chez les Phéniciens. Ainsi le Dieu suprême des Beni-Israël était aussi celui des Chananéens[1]. »

[1] *Revue des deux mondes*, *loc cit.*, p. 577. Nous reproduisons le texte de la *Revue des deux mondes*. Dans les *Études historiques*,

L'auteur est d'une réserve excessive, quand il se contente de dire que 'El a été le dieu commun de toutes les familles de la race sémitique. Il était en droit d'ajouter qu'il est le Dieu de Notre-Seigneur, Jésus-Christ, s'écriant sur la croix : *Eli, Eli, lamma sabacthani*[1]; qu'il est le Dieu de tout le genre humain, car le nom de Dieu se trouve dans toute langue humaine et 'El n'a pas d'autre signification. Notre adversaire en convient lui-même : « L'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot Ilou » ou 'El. Les Israélites ont bien été obligés d'appeler Dieu 'El, comme les Chaldéens et les Chananéens, puisqu'ils parlaient la même langue et que dans leur langue Dieu s'appelait 'El, de même qu'encore aujourd'hui, nous autres monothéistes français, italiens, espagnols, nous sommes obligés d'appeler Dieu, *Dieu*, *Dio* et *Dios*; c'est cependant le même mot que *Djaus*, qui en sanscrit a le sens de « brillant; » que *Zeus*, qui en grec signifie Jupiter; mais l'usage nous contraint à l'employer parce que c'est le nom au moyen duquel, nonobstant son origine, s'exprime l'idée de Dieu dans une branche de langues indo-européennes. Cependant nous ne sommes pas polythéistes, malgré l'emploi du mot *Deus*; les Hébreux ne le sont pas davantage, malgré l'emploi de 'El.

Toutes les analogies nous portent d'ailleurs à penser qu'Ilou a primitivement désigné en assyrien le Dieu unique. Ce mot s'emploie comme nom commun dans les inscriptions cunéiformes. Les dieux s'appellent *ilui*, à l'état emphatique *ilani*. Le nom propre de chaque divinité est précédé, comme déterminatif, du signe idéographique Ilou; Nébo, Mérodach, Samas, Sin, en un mot, tous les dieux du panthéon assyro-

p. 16-18, M. J. Soury l'a un peu modifié. Ainsi il dit : « Ce dieu El, qui resta *peut-être* le dieu national des Beni-Israël jusqu'à la sortie d'Égypte, etc. »

[1] C'est-à-dire : *Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?* Matth., XXVII, 46; Ps. XXII (Vulg., XXI), 2.

chaldéen sont des Ilous. L'ilou Nébo est l'inspecteur des Ilous; l'ilou Mérodach est le plus grand des Ilous; l'ilou Samas (le Soleil) est le grand juge des Ilous; l'ilou Sin (la Lune) est le régulateur des Ilous; la déesse, maîtresse des dieux, Bélit est la mère des Ilous, *banit ilani;* les autels sont appelés les escabeaux des *ilani*, etc. Ilou lui-même est appelé *abu ili*, « le père des dieux[1]. » Or, si Ilou n'avait pas d'abord désigné le Dieu unique, il ne serait pas ainsi devenu le nom commun de tous les dieux. Il n'a même pas en assyrien, non plus qu'en hébreu, de forme féminine, au moins connue. Les déesses s'appellent Bélit, *domina*, « dame, » ce qui semble indiquer que les déesses n'ont été imaginées qu'à une époque postérieure. Alors on leur a appliqué la forme féminine, déjà existante, de *bel*, « maître, seigneur, » mot qui se dit des dieux et des hommes dans les langues sémitiques et n'est pas exclusivement réservé à la divinité comme Ilou. Cet emploi d'Ilou, tout à la fois nom propre et nom commun, désignant un Dieu particulier et pouvant s'appliquer à tous les dieux, — sans y attacher une importance excessive, car nous ne voudrions pas tomber dans le défaut que nous combattons et ériger en axiomes de simples observations philologiques, — cet emploi d'Ilou nous paraît digne de fixer l'attention. Nous ne rencontrons rien de pareil dans la littérature grecque et latine; elles ne nous offrent point des locutions semblables à celles que nous venons de rapporter.

Le mot *Théos* ou *Deus*, chez les écrivains païens d'Athènes

[1] Ces expressions se lisent dans une multitude d'inscriptions. Voir en particulier celles de Sargon, gravées sur les taureaux de Khorsabad, maintenant au Musée du Louvre ét dont M. Oppert a donné le texte et la traduction : *Inscriptions de Dour-Sarkayan,* à la fin du tome II de M. V. Place, *Ninive et l'Assyrie*, in-f°, 1870, p. 283 et suiv. — Remarquons d'ailleurs que *ilu* en assyrien, comme *théos* en grec et *deus* en latin, est devenu la plupart du temps un nom commun et s'emploie simplement pour signifier que Assur, Mardouk, Rammam, etc., sont dieux.

et de Rome, n'est pas, en effet, comme Ilou, indifféremment nom propre et nom commun, désignant, selon les cas, une divinité particulière ou s'appliquant à chaque dieu; *Théos* et *Deus* sont toujours un nom commun. Au contraire, Jupiter, quoique correspondant hiérarchiquement à Ilou, ne peut pas être, comme ce dernier, nom commun; c'est toujours un nom propre. La langue assyrienne qualifie *Ilu*, son dieu suprême, du titre de père des *Ilus* (dieux); la langue latine, qui donne le même titre à Jupiter, est obligée de l'exprimer en disant, père des dieux, non père des Jupiters. Pourquoi la langue assyrienne peut-elle désigner tous les dieux du nom du dieu suprême *Ilu*, et pourquoi la langue latine ne peut-elle pas appeler tous ses dieux *Jupiter?* Cette différence dans le langage doit avoir sa raison d'être. Cette raison, la voici :

Dans les langues primitivement monothéistes, le nom de Dieu est naturellement un nom propre, au moins dans son usage principal; ce qui n'empêche pas qu'il ne serve subsidiairement à désigner, comme nom commun, les dieux des nations voisines ou d'une époque postérieure. Dans les langues primitivement polythéistes, c'est le contraire. Le mot qui signifie Dieu est un nom commun et il s'applique indistinctement à tous les individus auxquels on attribue la divinité, absolument comme le mot qui signifie homme s'applique à tous les individus de l'espèce humaine. De là, on le conçoit, la nécessité de donner un nom propre à chacun des dieux en particulier, sans aucune exception. L'exemple en est frappant chez les Grecs, qui ayant tiré le nom divin, *Théos*, de Djaus, ont adopté pour le nom particulier du dieu qui correspond au Djaus indien une autre forme du même mot, Zeus, Jupiter. S'il y a donc quelque chose à conclure de l'assyrien *Ilu*, c'est qu'il indique le monothéisme primitif des peuples qui ont parlé l'assyrien, et non que 'El était « le Dieu *suprême* des Beni-Israël. »

El était le Dieu *unique* des Hébreux. Plus sage que maint autre rationaliste[1], M. Soury, nous nous plaisons à le reconnaître, admet que les dénominations El-Élion, El-Schaddaï, El-Kanna, El-Ḥaï, ne désignent qu'un seul et même Dieu, caractérisé par des épithètes différentes. Nous nous permettons de lui signaler une de ces épithètes, *kanna* (*qann'â*), qui, comme il le sait, signifie *jaloux*. Pourquoi El est-il qualifié de jaloux? Le texte sacré nous l'apprend : parce qu'il ne peut souffrir qu'on adore un autre Dieu que lui : « Je suis Jéhovah, ton Dieu... Tu n'auras point d'autre Dieu devant ma face,... car je suis Jéhovah, ton Dieu, *'El qann'â*, le Dieu jaloux[2]. »

Est-il possible d'exprimer plus clairement l'unité de Dieu?

[1] M. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, traduit du hollandais par Maurice Vernes, fait de El-Schaddaï, le Tout-Puissant, à la suite de quelques rationalistes allemands, un dieu distinct de Jéhovah. « La religion des Sémites du Nord, dit-il, p. 84, nº 52, atteignit son point culminant dans la religion d'Israël. Au XIIIᵉ siècle avant l'ère chrétienne, une grande partie de Chanaan fut conquise graduellement par ce petit peuple. Lorsqu'ils y pénétrèrent de différents côtés, les Israélites possédaient une religion d'une extrême simplicité, bien qu'elle ne fût pas monothéiste, dont le caractère ne différait pas de la religion arabe, et, à ce qu'il paraît, se rapprochait surtout de celle des Qénites. Leur plus ancienne divinité nationale portait le nom de *El-Schaddaï;* mais on admet, et non sans raison, que leur grand chef Moïse y substitua en ce temps l'adoration de *Yahveh.* » — La preuve que Jehovah et El-Schaddaï ne sont pas deux dieux différents, mais un seul et même Dieu, nous est fournie très explicitement par la Bible elle-même. Nous lisons dans l'Exode, VI, 2-3 : « Et Dieu dit à Moïse : Je suis Jéhovah; j'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme El-Schaddaï, et mon nom de Jéhovah je ne leur ai point fait connaître. » Il est impossible d'exprimer plus clairement l'identité de Jéhovah et d'El-Schaddaï. Les deux noms ne désignent qu'une même personne comme Abram et Abraham, Jacob et Israël. Cette identité est également manifeste dans beaucoup d'autres passages de la Bible, Job, VIII, 3, 5 et suiv.; Ps. XCI, 1 (héb.); Is., XIII, 7, etc.

[2] Exod., XX, 2-5. Ces paroles sont répétées Deut., V, 9. Voir la même idée exprimée Exod., XXXIV, 14; Deut., IV, 24; VI, 15.

Les autres qualifications données à El et que nous venons de rappeler, ont également pour but de le distinguer des faux dieux qui, dans les langues sémitiques, s'appelaient aussi El, ainsi que nous l'avons déjà vu. Quand El n'est pas accompagné d'un attribut, afin qu'on ne le confonde pas avec les Élim des idolâtres, il est ordinairement précédé de l'article, *hâ-'El*, pour montrer, en l'appelant ainsi tout court le Dieu, qu'il s'agit du Dieu unique, du seul vrai Dieu[1].

II.

Le nom de Dieu Élohim.

Élohim est le nom par lequel Dieu est le plus fréquemment désigné dans la Bible hébraïque. C'est, au pluriel, le même mot que l'araméen *Aloho* et que le mot arabe si connu *Allah*. D'après l'opinion d'hébraïsants célèbres, comme Gesenius et Fürst, Élohim n'est qu'un allongement, une sorte de forme intensive de El. C'est principalement sur cette expression que s'appuie M. Soury, à la suite des rationalistes d'outre-Rhin, pour soutenir le polythéisme primitif d'Israël. Voici son argumentation entière : « Le nom de la divinité qui revient presque à chaque verset, Élohim, est un pluriel. — Pluriel de majesté, dit-on, pluriel d'excellence ; — soit. Il est bien vrai que, *partout où cela est possible*, les derniers rédacteurs des Livres Saints ont mis au singulier les mots qui se trouvaient d'abord au pluriel, mais ils n'ont pu si bien effacer toute trace de polythéisme qu'on n'en retrouve des marques éclatantes dans certaines façons de parler qui ont survécu à la ruine des anciennes croyances d'Israël. *Les locutions populaires*, monuments les plus sûrs et les plus authentiques des idées d'un peuple, ne se prêtèrent pas toujours

[1] Gen., XXXI, 13; Deut., VII, 9, etc.

aux pieux scrupules des scribes[1]. *Dans certains passages* parallèles, la rédaction la plus ancienne fait accorder le verbe avec Élohim, tandis que la plus moderne le met au singulier. On fit plus encore. Dans certains morceaux dont on a une double recension, on voit qu'on a substitué *partout* le mot Jahveh au mot Élohim[2]. Dans les livres des Prophètes, c'est le nom de Jahveh qui est, sans comparaison, l'expression générale pour désigner la divinité. Le mot Élohim est très rare en ce sens, et on ne l'emploie guère que dans certaines formules ou manières de parler consacrées par l'usage. Au contraire, plus nous remontons dans le temps vers les anciens monuments de la littérature hébraïque, plus nous trouvons l'emploi fréquent du mot Élohim. Le Lévitique et les Nombres, excepté XII-XXIV, sont déjà tout jahvistes, tandis que, dans l'Exode, les documents élohistes et jahvistes sont à peu près d'égale étendue, et que les premiers dominent dans la Genèse. Pour nous, Élohim est bien le pluriel d'Éloah. Élohim implique aussi plusieurs Éloah. Élohim est la preuve indéniable, évidente pour tous, du polythéisme primitif des Beni-Israël[3]. »

Pour nous aussi, Élohim est bien le pluriel du singulier *postérieurement formé* d'Éloah, mais il n'implique aucunement plusieurs Éloah hébreux primitifs et ne prouve pas le moins du monde le polythéisme primitif des Beni-Israël.

Remarquons d'abord que, dans l'ancienne prose hébraïque, le mot Élohim est usité exclusivement au pluriel. Ce n'est que

[1] « Gen., XX, 13; XXXV, 7; Exod., XXXII, 4, 8; Deut., V, 26 (non 23): Jos., XXIV, 19; Cf. I Sam., XVII, 26 (non 28); II Sam., VII, 23; I Reg., XIX, 2; Ps. LVIII, 12; Jer., X, 10; XXIII, 36 » (Note de M. Soury). Cf. Gesenius, *Thesaurus*, p. 96-97.

[2] Ps. XIV et LIII.

[3] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 583-584. — Les erreurs avancées par M. Soury dans ce passage sont si patentes, qu'il les a atténuées en partie dans ses *Études historiques*, p. 34-35, et a supprimé quelques-unes de ses assertions, démontrées évidemment fausses.

plus tard, vers le VIIe siècle, dit Ewald[1], que les poètes, qui ont toujours aimé le néologisme, Job, Isaïe, Habacuc, puis les écrivains qui ont subi l'influence araméenne, Daniel, Néhémie, l'auteur des Chroniques ou Paralipomènes, ont employé le singulier Éloah. Élohim était donc primitivement un de ces mots, comme on en trouve dans toutes les langues, qui n'avaient pas de forme singulière. Pourquoi cela? Il est difficile, après de longs siècles, de sonder les mystères qui ont présidé à la morphologie des langues; cependant, en se laissant guider par certaines analogies de la grammaire hébraïque, on a soutenu, non sans vraisemblance, que le pluriel Élohim avait été adopté pour signifier que Dieu renfermait en lui la somme de toutes les perfections. Cette opinion est acceptée, quant au fond, par des savants qui jouissent d'une grande autorité dans le camp des rationalistes, par exemple, par M. Fürst. « L'antique usage du pluriel Élohim pour désigner Dieu, dit M. Fürst, est extrêmement fréquent, parce que l'antiquité considérait la divinité comme une collection de forces infinies[2]. » Il est remarquable que l'éthiopien, qui a deux espèces de pluriel, l'une pour les noms collectifs, l'autre pour les substantifs ordinaires, applique au nom de Dieu la forme du pluriel collectif, *Amlâk*[3]. L'hébreu emploie le pluriel au lieu du singulier pour exprimer des choses uniques, mais indéterminées et composées d'une série d'éléments en quelque sorte insaisissables, comme la vie, la jeunesse, la vieillesse, *ḥaïm, ne'ourim, zequnim*[4]. Élohim n'est pas non

[1] Le singulier Éloah est en réalité plus ancien, puisque nous le trouvons deux fois employé en poésie, dans le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 15, 17; mais M. Soury, reculant au VIIIe siècle la composition du Deutéronome, est obligé d'accepter la date d'Ewald.

[2] J. Fürst, *Hebraïsches Handwörterbuch,* 2e édit., 1863, t. I, p. 88.

[3] A. Dillmann, *Grammatik der äthiopischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1867, p. 245.

[4] Voir Gesenius, *Lehrgebäude der hebraischen Sprache,* in-8°, Leipzig, 1817, § 124, p. 535.

plus le seul nom de Dieu qui prenne le nombre pluriel, il en est de même d'Adonaï, de Schaddaï, etc. *Ḥokmo* est également employé au pluriel de majesté dans le livre des Proverbes pour désigner la Sagesse hypostatique[1].

Ces manières de parler nous étonnent de prime abord, mais elles ne nous surprendront plus, si nous réfléchissons que nous en avons, dans notre langue, de complètement semblables. Ne disons-nous pas nous-mêmes : « Notre père qui *êtes* aux cieux? » N'employons-nous pas mille fois le jour un vrai pluriel de majesté ou de respect, en nous adressant à une seule personne, non pas avec le pronom singulier *tu*, mais avec le pronom pluriel *vous?* La langue allemande est plus étrange encore : outre l'usage de la seconde personne du pluriel qu'elle a en commun avec nous, elle a une façon plus révérencieuse de parler qui consiste à se servir de la troisième personne du pluriel au lieu de la seconde du singulier. Un Hébreu aurait-il trouvé cet idiotisme moins extraordinaire qu'un Français ou un Germain celui du pluriel Élohim? Serait-on en droit d'en conclure dans quelques siècles que les Européens ont considéré l'homme comme multiple?

Les conséquences que les rationalistes voudraient tirer du nom divin en hébreu sont tout aussi chimériques. Si le pluriel de majesté était construit en cette langue avec des verbes au pluriel, on n'en pourrait rien déduire, à parler rigoureusement, contre l'unité du Dieu de l'Écriture, pourvu qu'elle fût d'ailleurs suffisamment constatée, car il est naturel que le verbe soit au même nombre que le sujet[2]; mais combien moins est-il permis d'abuser de cette forme, lors-

[1] Cf. Hengstenberg, *Die Authentie des Pentateuches*, in-8°, Berlin, 1836, t. I, p. 258.

[2] Ainsi nous ne disons pas : *Vous es*, en nous adressant à une personne, au singulier, mais : *Vous êtes*. Nous mettons cependant l'adjectif au singulier : *Vous êtes sage*.

que, pour éviter tout malentendu et attester aux plus exigeants qu'il s'agit d'un être individuel, le verbe ou le qualificatif est au singulier, toutes les fois qu'on parle du Dieu unique, c'est-à-dire environ deux mille fois, tandis qu'il est au pluriel lorsqu'on parle des dieux païens en général, c'est-à-dire environ cinq cents fois? Ewald lui-même, dont le témoignage n'est pas suspect, regarde cette différence de construction comme une preuve péremptoire du monothéisme, non seulement de l'époque mosaïque, mais encore de l'époque patriarcale [1].

Cette manière de distinguer le sens du mot est surtout décisive contre la critique antichrétienne. Que fait-elle pour en éluder la force? Elle suppose un faux en écriture publique : « Partout où cela a été possible, les derniers rédacteurs des Livres Saints ont mis au singulier les mots qui se trouvaient d'abord au pluriel. » L'accusation est extrêmement grave et on la fait pourtant tout entière reposer sur une dizaine d'exemples que, par le renversement des règles de la critique, on prétend concluants contre deux mille. « Ils n'ont

[1] « En hébreu, dit-il, la différence entre le monothéisme et le polythéisme s'exprime d'une façon parfaite par la manière seule dont s'emploie le mot Élohim qui n'est considéré comme un pluriel que lorsqu'on parle des faux dieux ou de leurs adorateurs. Cette différence soutenue dans l'usage de ce mot est extrêmement significative et change tout à fait l'esprit et le sens du discours... Or, comme cet usage si particulier et si important se retrouve partout en hébreu, avant comme après Moïse, jusqu'en remontant à l'époque patriarcale, sans aucun changement, comme déjà les patriarches nous sont représentés tenant le même langage, nous sommes conduits nécessairement à admettre que la foi à l'unité du vrai Dieu ne date pas de Moïse, mais que les patriarches considéraient déjà leur Dieu comme unique et se distinguaient par cette croyance du reste des peuples païens... Toutes les fois que Moïse a introduit des changements dans les mœurs et dans les usages, nous en retrouvons des traces évidentes dans l'histoire du peuple, mais nous n'avons ici aucune trace de changement. » H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. x, 1860, p. 13.

pas si bien effacé, nous dit-on, toute trace de polythéisme qu'on n'en retrouve des marques éclatantes dans certaines façons de parler qui ont survécu à la ruine des anciennes croyances d'Israël. Les locutions populaires, monuments les plus sûrs et les plus authentiques des idées d'un peuple, ne se prêtèrent pas toujours aux pieux scrupules des scribes. »

Entrons ici, puisqu'il le faut, dans quelques détails. Si les écrivains sacrés avaient voulu corriger une ancienne rédaction polythéiste, « partout où cela était possible, » rien ne leur était plus aisé que de mettre partout au singulier, non seulement tous les mots qui se rapportent à Élohim, mais Élohim lui-même, puisque la forme Éloah existait certainement à l'époque où l'on suppose que ces remaniements ont eu lieu, sans compter qu'on aurait pu écrire à la place un autre nom de Dieu, El ou Jéhovah, comme on prétend qu'on l'a fait ailleurs. Toutes les locutions dont on parle se lisent du reste au singulier dans d'autres endroits de la Bible. Un changement n'était donc pas plus difficile dans un passage que dans un autre, et l'on n'expliquera jamais comment des écrivains, que l'on suppose très gratuitement de mauvaise foi, auraient laissé des traces aussi visibles et aussi palpables de leur fraude.

Ce n'est pas à ceux qui connaissent de première main le texte original de la Bible qu'on réussira à faire goûter de semblables raisons. Gesenius lui-même, qui a imaginé d'attribuer à la forme Élohim une origine polythéiste, s'est bien gardé d'avancer une pareille hérésie critique. Des locutions populaires, nous assure-t-on, ont laissé des marques éclatantes du polythéisme primitif dans douze passages auxquels on nous renvoie dans une note[1]. Hé bien ! aucun de ces douze

[1] J. Soury, *Études historiques,* p. 35. Voir sa note reproduite plus haut, p. 471, note 1.

passages ne renferme de locution populaire. Un seul pourrait prétendre à ce titre, c'est celui de I (III) Rois, XIX, 2, mais il est cité à tort, car nous y lisons un serment proféré par une femme d'origine chananéenne, qui n'a jamais adoré le Dieu des Juifs, par la reine Jézabel, la plus fanatique, la plus intraitable et la plus opiniâtre des idolâtres dont l'Écriture fasse mention, et qui jure par ses Élohim païens et non par le vrai Élohim. Quand la même formule de serment est mise dans la bouche d'un véritable Israélite, comme Héli ou Saül, le verbe est au singulier[1].

Quant aux autres citations, les deux qui sont tirées du livre de l'Exode portent également à faux, car elles parlent du veau d'or. Ces deux endroits sont d'ailleurs extrêmement précieux pour renverser l'objection en faveur de laquelle on les invoque, car ils prouvent irréfutablement que les mots en rapport avec Élohim pouvaient se mettre au pluriel, quoique ce mot désignât un objet singulier, puisque dans le cas présent Élohim désigne une idole *unique*.

Nous pourrions réclamer à bon droit, mais il n'importe guère, l'élimination de cinq autres passages, sur les neuf que nous avons encore à examiner, car dans ces cinq endroits, chose remarquable, Élohim est accompagné de pronoms ou de qualificatifs au singulier[2]. Dans les quatre qui restent, il n'y a qu'un seul mot qui soit en rapport grammatical avec Élohim. Donc, en résumé, sur plus de deux mille fois, Élohim est construit neuf ou même seulement quatre fois au pluriel. Qu'on nous dise maintenant ce qu'il est permis d'en conclure en bonne critique. Tout au plus que ce sont des fautes dans lesquelles l'auteur ou plutôt le copiste a été entraîné par la terminaison plurielle d'Élohim et a mis d'accord avec cette désinence le mot qui se rapportait au

[1] I Sam., III, 17; XIV, 24.

[2] Deut., V, 26; Jos., XXIV, 19; II Sam., VII, 23; Jer., X, 10; XXIII, 36.

substantif. La preuve que c'est d'une distraction de copiste que proviennent ces pluriels, nous est fournie par le Pentateuque samaritain, où nous lisons au singulier les verbes qui sont au pluriel dans le texte hébreu de nos Bibles[1].

Mais, quoi qu'il en soit de ces raisons ou autres semblables, voici une preuve qui détruit d'une manière péremptoire l'accusation de faux portée contre nos Saints Livres, et nous mettons toute l'école rationaliste au défi de la réfuter. Cette accusation repose tout entière sur la supposition qu'Élohim a été dès l'origine un véritable pluriel, toujours construit avec des mots au pluriel, et qui n'a pu par conséquent être employé pour désigner un seul individu. C'est plus tard seulement que, dans un intérêt monothéiste, on lui a donné la valeur d'un singulier et qu'on a fait disparaître, par des changements de nombre, les vestiges de l'ancien polythéisme. Tout cet échafaudage croule donc par la base, s'il est possible d'établir, par des citations indiscutables, qu'à toutes les époques le mot Élohim a servi à désigner des êtres individuels. Or rien n'est plus aisé. Dans tous les livres de l'Ancien Testament, à quelque époque qu'ils appartiennent, on rencontre des passages qui par leur nature même n'ont pu subir aucune altération et où le terme Élohim est attribut d'un substantif singulier.

Jéhovah est mon El, l'*Élohim* de mon père,

chante le peuple hébreu après le passage de la mer Rouge. Dans une multitude d'endroits semblables, Jéhovah, nom certainement singulier, est également appelé Élohim. De même, Baal, Astarté, Dagon, Béelzébub, sont nommés cha-

1 Gen., xx, 13; (xxxi, 53); xxxv, 7. — Exod., xxxii, 8, qu'on peut objecter aussi, est corrigé également dans le texte samaritain et dans Néhémie ou II Esd., ix, 18; II Sam. (II Reg.), vii, 23, est corrigé I Chron. (Par.), xvii, 21.

cun individuellement un *Élohim*[1]. Il est donc incontestable qu'Élohim s'employait au singulier.

On apporte d'autres arguments contre nous. Dans certains passages parallèles, la rédaction la plus ancienne fait accorder le verbe avec Élohim, tandis que la plus moderne le met au singulier. M. Soury, en écrivant : « dans certains passages parallèles, » se permet, l'emploi du pluriel pour le singulier. Il n'y a en effet qu'un seul exemple dans la Bible de ce changement, c'est dans le premier livre des Paralipomènes[2], où l'auteur reproduisant un verset dont nous avons parlé plus haut[3], met au singulier le verbe qu'il avait trouvé là au pluriel. Les Juifs, après la captivité, ayant été mêlés aux païens et s'étant dégoûtés à jamais du polythéisme, voulurent éviter soigneusement tout ce qui aurait pu donner lieu au moindre soupçon touchant la pureté de leur croyance. C'est là sans doute ce qui engagea l'auteur des Paralipomènes, qu'on a tout lieu de croire être Esdras[4], à faire cette modification. Quel est l'écrivain qui ne s'attribue le droit, lorsqu'il ne cite pas littéralement, de modifier à son gré une phrase qu'il emprunte ailleurs? Cet exemple nous montre du reste combien est sans fondement l'accusation d'altération systématique, portée contre les autres parties des Livres Saints, puisqu'il nous témoigne si clairement du respect minutieux des Juifs pour les livres sacrés. Ils se permettent bien de changer un mot qu'ils reproduisent, mais ils le laissent tel quel dans le texte ancien, malgré la préférence qu'ils manifestent pour une forme différente.

Il existe dans l'Exode un autre passage qui est allégué par quelques rationalistes, comme un second exemple du

[1] Exod., xv, 2. Voir. Gen., xvii, 7; Deut., iv, 39; I (III) Reg., xviii, 21; Jud., vi, 31; I (III) Reg., xi, 15; I Sam., v, 7; II (IV) Reg., i, 2, etc., etc.

[2] II Par., xvii, 21.

[3] II Sam., vii, 23. Voir plus haut, p. 477, note 1.

[4] Voir notre *Manuel biblique*, 9e édit., t. ii, n° 504, p. 140.

changement dont nous venons de parler[1]. C'est à tort. Il est là question du veau d'or, par conséquent d'une idole, non du vrai Dieu d'Israël, comme nous l'avons déjà remarqué. Cet exemple prouve, avons-nous dit que, contrairement aux affirmations des rationalistes, Élohim se construit au pluriel par exception, même lorsqu'il est certainement singulier, comme ici où il est appliqué à une idole unique. Néhémie, en reproduisant ce passage, n'a fait que corriger ce qui lui a paru une irrégularité grammaticale.

« Dans certains morceaux dont on a une double recension, continue M. Soury, on voit qu'on a substitué *partout* le mot Jahveh au mot Élohim. » Et il cite comme preuve les Psaumes XIV et LIII. Il est regrettable que M. Soury ait cité ici de confiance, sur je ne sais quel renseignement, car s'il avait vérifié son affirmation, il aurait vu du premier coup d'œil qu'elle est complètement fausse. Le Psaume XIV, qui fait partie du premier livre du recueil, est dans une collection plus ancienne que le Psaume LIII, qui est classé dans le second livre. Ces deux petits poèmes, les mêmes au fond, ne se distinguent entre eux que par des variantes qui ressemblent à celles des diverses éditions de nos poètes. Or, on n'a nullement substitué *partout* dans le second le mot Jéhovah au mot Élohim ; tout au contraire, ce qui est directement opposé à la thèse de M. Soury, on a substitué le mot Élohim au mot Jéhovah. Que si M. Soury, en dépit de la classification des Psaumes, voulait soutenir que c'est le premier chant qui est le moins ancien, il n'en serait pas plus vrai « qu'on a substitué partout le mot Jahveh au mot Élohim, » car dans le Psaume XIV le nom de Jéhovah ne se lit que trois fois, tandis que celui d'Élohim est employé quatre fois.

De toutes les affirmations du critique de la *Revue des deux*

[1] Exod., XXXII, 4, 8, et Néh., IX, 18. Voir plus haut, p. 477, note 1.

mondes. au sujet du nom d'Élohim, il ne reste donc rien en faveur de sa thèse.

III.

Le nom divin Jéhovah.

Les erreurs que M. Soury voudrait accréditer sur Jéhovah ne sont ni moins graves ni moins profondes. « Quand les Térachites, dit-il, abandonnèrent la Chaldée et passèrent l'Euphrate, ils adoraient entre autres le dieu Jahveh[1]... Il est aujourd'hui démontré qu'au temps de la sortie d'Égypte, dans le désert, et même à l'époque des Juges, la lumière et le feu étaient pour les Israélites, non pas des symboles de la divinité, mais la divinité elle-même. Jahveh, dieu de la lumière et du feu, n'est autre que le soleil considéré comme Moloch[2]. Comme Moloch, il est représenté sous la forme d'un jeune taureau de métal, d'airain, de fer ou d'or. »

Nous sommes obligés ici d'en croire la critique sur parole et de nous contenter de la phrase sacramentelle qui indique qu'on se dispensera de donner des raisons : *il est aujourd'hui démontré*. Ces prétendues démonstrations, quand on en cherche l'origine, se réduisent toujours en dernière analyse à une hypothèse aventureuse, lancée par quelque au-

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 582; *Études historiques*, p. 28. — M. Lieblein, tombant dans une erreur opposée, a soutenu que Moïse avait emprunté aux Égyptiens la notion de Jéhovah et que Jéhovah est le dieu Khepra. Il a été réfuté par F. Robiou, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1882, p. 84-89.

[2] *Revue des deux mondes*, *loc. cit.*, p. 580-581. M. Soury a reconnu lui-même, dans ses *Études historiques*, la fausseté de l'assimilation de Jéhovah à Moloch. Il dit, p. 28 : « Jahweh n'est pas plus un dieu égyptien qu'il n'est Moloch, j'entends un dieu du feu ou du soleil, du moins à son origine. » Voir aussi p. 43 et suiv. Il attribue, p. 26, à « certains auteurs », ce qu'il avait soutenu lui-même.

teur allemand, sous l'égide d'un peut-être, et accueillie à bras ouverts, comme une vérité absolue, par quelque autre critique avec les idées duquel elle s'accorde parfaitement.

La science ne démontre aucunement que Jéhovah soit le soleil[1]. M. Soury semble vouloir l'établir à l'aide d'un oracle grec de l'Apollon de Claros, dont il admet, d'après Movers, l'authenticité, quoique plusieurs savants, à la suite de Jablonsky et de Gesenius, continuent d'en attribuer la fabrication à un gnostique judaïsant. Apollon déclare que Jao est le plus grand des dieux, Hadès en hiver, Zeus au printemps, le soleil en été et le tendre (*abros*) Jao en automne. « L'épithète de doux et d'efféminé qu'on donne ici à Jao montre clairement qu'il s'agit d'Adonis... Ainsi, en Phénicie, Jao est bien la source de vie qui anime toute la nature. Jao est le soleil[2]. » Nous ne croyons pas avoir besoin d'insister pour faire comprendre que ce n'est pas aux Phéniciens, encore moins aux Grecs de l'Asie Mineure, du commencement de notre ère, qu'il faut aller demander ce qu'était le Jéhovah des Hébreux au temps d'Abraham et de Moïse. Cet oracle, s'il prouvait légitimement que Jéhovah est le soleil pendant un quart de l'année, prouverait de

[1] Quoiqu'il soit « démontré » pour M. Soury que Jahveh est le soleil, pour M. Tiele, c'est « incontestablement » le tonnerre : « Cette divinité [des Israélites], de quelque nom qu'ils l'appelassent [El-Schaddaï ou Yahveh], était *incontestablement* le Dieu terrible et sévère du tonnerre, dont le caractère répondait à la nature qui les entourait et à la vie qu'ils menaient. » *Manuel de l'histoire des religions*, p. 84. — Est-il besoin de dire que le Dieu d'Israël n'est pas plus le tonnerre que le soleil? Il n'y aurait, pour s'en convaincre, s'il était nécessaire, qu'à lire le magnifique Psaume XXIX (Vulgate, XXVIII), dans lequel Dieu nous est représenté paisiblement assis sur son trône, pendant qu'il remplit la terre d'effroi par « la voix », c'est-à-dire par les roulements de son tonnerre. Voir notre *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 701, p. 391.

[2] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 583. — Transporté en note dans les *Études historiques*, p. 29, pour la première partie; la dernière partie a été retranchée.

même qu'il est Pluton et Jupiter pendant l'hiver et le printemps, ce que M. Soury lui-même n'oserait pas admettre.

Si nous interrogeons les Israélites, ils nous répondront que Jéhovah n'est pas le soleil, mais le Créateur du soleil et qu'il en est distinct comme l'ouvrier de son œuvre; ils nous apprendront qu'il leur était défendu, sous peine de lapidation, « d'adorer le soleil, la lune et les étoiles, parce que c'est Jéhovah leur Dieu qui les a donnés à tous les peuples qui sont sous le ciel[1]; » ils nous raconteront qu'ils chantaient avec leur Psalmiste :

Alleluia. Louez Jéhovah dans les cieux.....
Louez-le, soleil et lune;
Toutes les étoiles du ciel, louez-le[2].

Les livres sacrés nous parlent d'un culte idolâtrique rendu au soleil par les Hébreux infidèles; mais l'objet de leur adoration sacrilège est appelé *Šéméš* et non Jéhovah[3]. Absolument rien dans la Bible ne prête à l'identification de Jéhovah avec le soleil.

Il est vrai qu'à propos des sacrifices humains[4], M. Soury réunit un grand nombre de passages des Écritures, par lesquels il entend prouver que Jéhovah est le dieu du feu, mais cette description de Dieu n'est pas plus exacte que le serait celle d'un tableau qu'on représenterait comme peint en rouge, parce qu'on aurait préalablement caché toutes les autres couleurs. En usant du même procédé, on peut faire un portrait entièrement contraire de Jéhovah, et le montrer n'ayant rien de sévère, ou, si l'on veut, cessant d'être le Dieu juste,

[1] Deut., XVII, 3, 5; IV, 19.
[2] Ps. CXLVIII, 1, 3.
[3] Ezech, VIII, 16; II (IV) Reg., XXIII, 11.
[4] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 584-585. Dans les *Études historiques*, p. 25 et suiv., il y a des atténuations.

pour n'être que le Dieu doux et bon. L'un ne serait pas plus vrai que l'autre, car Dieu est tout à la fois père et juge. Quand on veut peindre un personnage, il faut donner tous ses traits essentiels. Les chrétiens appliquent d'ailleurs à Dieu, sans exception aucune, tout ce que M. Soury écrit du dieu du feu. Nous faisons mieux encore : nous allumons des cierges et des flambeaux pendant la célébration des offices de l'Église, nous allumons le feu nouveau le Samedi-Saint et, en beaucoup d'endroits, on allume un bûcher la veille de la Saint-Jean; nous entretenons une lampe qui brûle sans interruption devant le Saint-Sacrement, nous appelons Soleil la partie de l'ostensoir où nous plaçons l'Hostie consacrée. Osera-t-on nous accuser d'adorer les astres ?

IV.

Conclusion.

De tout ce que nous avons dit, il résulte clairement, ce nous semble, que El, Élohim, Jéhovah ne sont que des noms divers qui désignent un seul et même Dieu, comme dans notre langue française Dieu, le Seigneur, le Très-Haut, le Tout-Puissant, l'Éternel, l'Être Suprême, etc. Pour établir que chacun de ces mots exprime dans la Bible une divinité différente, il aurait fallu montrer que chacun représente un être distingué par des attributs propres et des fonctions particulières, par un culte séparé. Parmi les Sémites polythéistes, chaque dieu avait son temple et ses prêtres; chaque ville avait son dieu. Les Hébreux eux-mêmes, quand ils s'abandonnèrent à l'idolâtrie, eurent pour leurs idoles des temples et des prêtres particuliers que l'auteur des livres des Rois appelle de leur nom araméen *kemârim*, par mépris, et pour ne pas profaner le nom sacré de *kohenim* ou prêtres du vrai Dieu.

Mais si El, Élohim, Jéhovah étaient des dieux distincts,

qu'on nous apprenne donc où était le temple de El, différent de celui d'Élohim ou de celui de Jéhovah; quels étaient les prêtres consacrés au culte de chacun d'entre eux, quels étaient les rites distincts de leur culte; quelle était la ville de Palestine qui adorait El ou Élohim, quelle était celle qui adorait Jéhovah. On ne l'a même pas essayé. Ce n'est cependant que par ces distinctions extérieures, ainsi que par leurs relations généalogiques et par leurs attributions variées, que les dieux se distinguent les uns des autres dans toutes les mythologies. Comment n'en est-il pas de même dans la Bible? Comment la féconde imagination des rationalistes n'a-t-elle pu réussir à découvrir dans toutes les Écritures aucune trace de rapports généalogiques, aucun trait spécifique qui distingue El d'Élohim ou de Jéhovah, comme Jupiter de Junon, Apollon de Mercure, ou, si l'on allègue la stérilité de l'imagination orientale, Nébo de Mylitta, Baal d'Astarté? La raison en est qu'il y a une mythologie assyrienne et chananéenne, mais qu'il n'y a pas de mythologie hébraïque. Une seule inscription cunéiforme suffit pour m'apprendre quels étaient les attributs des dieux de Ninive. Je lis sur les taureaux de Khorsabad :

83. Samas (le soleil) me fait réussir dans mes desseins, Bin (Ramman) m'apporte l'abondance,
84. Bel-El pose la fondation de ma ville,
85. Mylitta Taauth triture dans son sein le fard,...
86. Oannès (Anu) active les œuvres de ma main,
87. Istar conduit au combat les hommes,...
88. Salman (Éa) dirige les mariages, la souveraine des dieux (Bélit) préside aux enfantements,...
89. Assur perpétue les années des rois qu'il a institués,
90. protège les armées de l'enceinte de la ville, Ninip, qui pose la première pierre,
91. en fortifie le boulevard jusqu'aux jours reculés [1].

[1] Traduction de M. Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkayan*, in-f°,

Ce que je trouve dans dix lignes lapidaires, je ne puis le rencontrer dans toute la Bible.

On a découvert dans la bibliothèque d'Assurbanipal de « nombreux fragments mythologiques, généalogies de dieux, tables où se lit l'énumération des divinités adorées dans chaque ville de l'Assyrie et de la Babylonie[1]. » Rien de pareil dans tout le recueil des Écritures. Point de traces de génération mythologique. L'hébreu n'a même pas de mot pour désigner une déesse; il est réduit à appeler la déesse Astarté un « Élohim[2]. » Pas un seul trait divin qui ne soit appliqué indifféremment à Élohim ou à Jéhovah. Les hébraïsants qui ont voulu découvrir à tout prix une nuance différente dans l'emploi de ces deux synonymes ont réussi à grand'-peine, par des analyses minutieuses et subtiles, à constater que Dieu était appelé Élohim lorsque le texte sacré le représentait comme le Dieu de l'univers en général, et Jéhovah lorsqu'il était considéré comme le Dieu d'Israël en particulier, et encore ont-ils été obligés de reconnaître que cette règle générale souffre de nombreuses exceptions[3]. « Élohim et Jéhovah, dit le rationaliste J. Fürst, s'emploient indifféremment l'un pour l'autre, en prose comme en poésie, sans différence d'aucune sorte[4]. » Il suffit d'ouvrir la Bible pour s'en convaincre. « Sache, dit Moïse à son peuple, que Jéhovah ton Élohim, est le (vrai) Élohim (Dieu), l'El fidèle[5]. »

Paris, 1870, p. 10 et 11. Cf. D. G. Lyon, *Keilschrifttexte Sargon's*, 1883, p. 44-47.

[1] J. Soury, *La Chaldée et Babylone*, 1er art., dans le journal *Le Temps*, 12 mars 1872, p. 3, col. 5.

[2] I (III) Reg., XI, 5, 33.

[3] Voir Kurtz, *Geschichte des alten Bundes*, t. I, p. 18 et suiv. Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. III, p. 133-162.

[4] J. Fürst, *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., t. I, p. 88.

[5] Deut., VII, 9. Jéhovah est appelé plus de deux cents fois, dans le Deutéronome, l'Élohim d'Israël.

— « El, Élohim, Jéhovah, disent les enfants de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé, oui, répètent-ils, El, Élohim, Jéhovah, *sait* (au singulier), *lui*, » que ce que nous affirmons est véritable[1]. On ne peut désirer une preuve plus décisive de l'identité des trois noms divins, au moment de la sortie d'Égypte, dans l'un des plus anciens livres de la Bible.

Nous pourrions apporter une multitude de citations semblables. Contentons-nous, pour terminer, de ces beaux passages des Psaumes :

> El, garde-moi, car je mets en toi ma confiance.
> Je dis à Jéhovah : Tu es Adonaï (mon Seigneur).
> J'irai jusqu'à l'autel d'Élohim, à El, ma joie et mes délices ;
> Je te louerai sur le kinnor, Élohim, mon Élohim.
> Jéhovah, lève-toi, El, tends ta main, n'oublie pas les affligés ;
> (Car) pourquoi le méchant braverait-il Élohim[2] ?

[1] Jos., XXII, 22. La même locution se trouve Ps. IV, 1.
[2] Ps. XVI, 1, 2 ; XLIII, 4 ; X, 12, 13.

CHAPITRE V.

LES PRÉTENDUS INVENTEURS DU MONOTHÉISME.

M. Soury n'a pas cherché à expliquer l'origine du monothéisme en Israël[1], mais ce qu'il n'a point fait, d'autres ont essayé de le faire. Les inventeurs du monothéisme, ce sont les prophètes : telle est l'opinion de la plupart des rationalistes qui soutiennent que les Hébreux ont été d'abord polythéistes.

« Cependant et, à ce qu'il semble, grâce surtout à l'action des écoles de prophètes, dit M. Tiele, le yahvisme strict avait adopté insensiblement et sans même s'en apercevoir, un certain nombre des éléments de la religion indigène [des Chananéens], et les avait mis d'accord avec son esprit et ses désirs. Cela est particulièrement visible dans la cosmogonie, dans les récits relatifs au paradis, au déluge et autres encore... Peu à peu également, l'image du terrible Dieu du désert, Yahveh, commença à emprunter différents traits au bienfaisant Ba'al, dieu de la bénédiction et de l'abondance. C'est ainsi que la conception du premier, sans perdre son caractère primitif, s'adoucit notablement. Il n'y avait plus désormais aucune raison de compléter le culte qu'on lui rendait par l'adoration du dieu chananéen de l'agriculture ; Yahveh ressemblait maintenant assez à Ba'al pour satisfaire seul aux besoins d'une population civilisée et définitivement établie[2]. »

Par ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, nous avons déjà prouvé à l'avance combien sont fausses les

1 Voir plus haut, p. 434.
2 Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, n° 54, p. 86-87.

affirmations qu'on vient de lire. Les prophètes n'ont pu créer le monothéisme, puisqu'il existait avant eux. Nous ne reviendrons pas sur ce fait qui a été précédemment établi. Nous nous contenterons de remarquer que la croyance à l'unité de Dieu est si peu l'œuvre des prophètes que tous les textes que nous avons rapportés plus haut, afin d'établir la foi d'Israël à un Dieu unique, sont tirés, non pas des livres prophétiques, mais des livres historiques, la plupart antérieurs à l'époque des rois et des prophètes. Tant est contraire à la vérité l'explication des incrédules!

Il n'est pas moins inexact de représenter Baal comme un dieu bienfaisant, en opposition avec Jéhovah figuré sous les traits d'un dieu terrible. Baal était le dieu que ses prêtres honoraient en se couvrant le corps de blessures sanglantes[1] et en lui offrant des victimes humaines[2]. Quant au vrai Dieu, est-il besoin de rappeler que, si la justice est un de ses attributs, la miséricorde en est un autre[3]? Comment peut-on nous représenter exclusivement Jéhovah comme un Dieu terrible, lorsque le texte sacré nous le montre cent fois délivrant son peuple de la servitude d'Égypte[4], le conduisant dans une terre fertile et heureuse, où coulent le lait et le miel[5], aimant ses enfants et leur demandant leur amour[6], les portant sur ses ailes comme l'aigle ses aiglons[7]? Est-ce que le Dieu qui a créé le ciel et la terre et a béni ensuite les œuvres de ses mains[8], n'est pas le Dieu

1 I (III) Reg., XVIII, 26-28. Voir t. III, p. 600.

2 Jer., XIX. 5. — Voir, sur Baal, IIe partie, l. II, ch. II, t. III, p. 73-84; 597-601.

3 Exod., XX, 6, etc. Cf. Exod., II, 22, etc., et plus haut, p. 482-483.

4 Exod., III, 7-9, 17; VI, 5, etc.

5 Exod., III, 8, 17; XIII, 5; XXXIII, 3; Lev., XX, 4; Num., XVI, 13-14, etc.

6 Exod., XX, 6; Deut., IV, 37; V, 10; VI, 5; X, 12; XI, 13, 22, etc.

7 Exod., XIX, 4; cf. Num., XI, 12.

8 Gen., I, 22, 28.

de l'abondance et de la bénédiction? Comment donc ose-t-on accorder ces titres à Baal et les refuser à Dieu? Aucune divinité païenne, de quelque nom qu'elle ait été appelée, n'a jamais été conçue par ses adorateurs comme un père rempli d'affection et de tendresse pour les hommes; les Israélites seuls ont vénéré Jéhovah comme leur créateur, dans le sens rigoureux du mot; seuls, ils se sont regardés comme de véritables créatures, faites à son image et à sa ressemblance[1].

Enfin, il n'est pas moins faux que les Israélites aient attribué à leur Dieu le caractère de Baal et que telle ait été l'origine du monothéisme. Les enfants de Jacob identifièrent si peu le dieu chananéen avec leur propre Dieu que, à l'époque où l'on place cette fusion, l'histoire nous les montre infidèles à Jéhovah pour rendre à Baal un culte idolâtrique. M. Tiele est obligé de le reconnaître malgré lui et sans s'apercevoir de la contradiction dans laquelle il tombe.

« Cette modification graduelle dans l'idée divine ouvrait, dit-il, la voie à l'œuvre réformatrice des grands prophètes, qui, à partir du VIIIe siècle avant J.-C., commencèrent à insister sur l'adoration exclusive de Yahveh. Pour atteindre ce but, ils s'élevèrent, non seulement contre le culte cruel du dieu du feu, appelé couramment par les Israélites le Molek (Moloch), auquel, dans la période assyrienne, à l'exemple sans doute de leurs voisins, ils sacrifiaient des enfants et des hommes, mais aussi contre les hommages rendus au Baal indigène, et même contre le culte positivement national du soleil, de la lune et des étoiles, auquel bon nombre d'Israélites étaient encore restés fidèles[2]. »

D'après ce passage même, le Dieu d'Israël ne s'était pas confondu avec Baal, pas plus qu'avec Moloch, le soleil, la

[1] Gen., I, 26-27.

[2] Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, n° 35, p. 87-88.

lune ou les étoiles, auxquels les Israélites idolâtres, pendant la période des rois comme auparavant, ne continuaient que trop fréquemment à rendre un culte sacrilège. Par conséquent, l'assimilation entre le faux dieu et le vrai Dieu est purement imaginaire.

M. Tiele l'avoue encore involontairement, quand il dit que c'est seulement après la captivité que les Juifs n'adorent plus ni Baal ni Moloch[1]. Ce n'est du reste qu'à cette époque, d'après lui, que le monothéisme fut définitivement établi comme doctrine : « Les prophètes, dit-il, n'étaient pas seulement les instituteurs de leur peuple, mais aussi les interprètes de ce qui se passait au fond de l'âme de la nation. Le monothéisme, qui fut le dernier fruit et le plus savoureux de la prédication prophétique avant l'exil, a crû lentement, tout en restant absolument national. De la conception de la suprématie de Yahveh sur les autres dieux du pays est née l'idée de son pouvoir absolu sur Israël. Les premiers prophètes du mosaïsme réformé ne dépassèrent pas sensiblement ce point de vue. Le livre même du Deutéronome, qui est écrit absolument dans leur esprit, assigne encore à chaque peuple son dieu particulier, tandis que le Tout-Puissant a pris Israël pour lui. Jérémie, le premier, et, après lui, l'Isaïe babylonien avec plus d'énergie et d'inspiration, expriment la pensée que Yahveh est le Dieu éternel, à côté duquel il n'en existe pas d'autres, et en comparaison duquel les autres dieux ne sont que vanité[2]. »

Ainsi, d'après M. Tiele et ceux qui appartiennent à la même école, Jéhovah a été d'abord exclusivement un dieu national, existant à côté des dieux étrangers. Peu à peu,

[1] « Ce n'est que dans cette petite partie de la nation, qui rentra dans la patrie après l'exil de Babylone et y établit un État sacerdotal, que Yahveh devient le dieu unique et qu'il n'est plus question de Ba'al ou de Molek. » Tiele, *Manuel de l'histoire des religions,* p. 88.

[2] Tiele, *Manuel de l'histoire des religions,* n° 56, p. 88-89.

grâce aux prophètes, ce dieu national est monté au premier rang; tous les autres dieux ont été considérés comme ses inférieurs en puissance, jusqu'à ce que, par un nouveau progrès, accompli par les derniers prophètes, ils ont été dégradés et renversés de leurs autels; alors seulement Jéhovah a été proclamé seul Dieu; tous les autres se sont effacés devant lui.

Cependant, même après ce pas décisif, la notion de la divinité n'a pas encore atteint tout son développement; elle est rapetissée et amoindrie par quelque chose d'étroit et de borné. « Le monothéisme panthéiste des Ariens (Aryas), qui considère toutes les divinités comme de simples noms de l'Unique, de l'Infini qui embrasse tout, leur est demeuré étranger, continue M. Tiele; et le plus éminent même d'entre eux n'a pu atteindre au monothéisme universaliste de l'Évangile, qui a entièrement brisé les barrières de la nationalité dans la religion. La grande valeur de la prédication des prophètes réside dans leur caractère moral et dans l'idée pure et élevée qu'ils donnaient de leur Yahveh. Mais cette conception de la divinité elle-même est encore incomplète, et leur universalisme reste entaché de particularisme. Ce qu'ils opposaient aux religions des peuples étrangers, ce n'était pas une religion universelle, mais seulement leur propre religion nationale, et ils s'attendaient à ce que tous s'y convertissent et reconnussent la suprématie unique de leur dieu national[1]. »

Ce n'est pas seulement la suprématie de Jéhovah que reconnaîtront tous les peuples, d'après les prophètes, c'est son unité divine; ce n'est pas comme Dieu national des Juifs qu'ils l'adoreront, c'est comme le seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. Le christianisme n'a nullement changé le caractère de la divinité à laquelle la race d'Abraham rendait son culte; Jésus-Christ nous a révélé des vé-

[1] Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, p. 89.

rités que nous ignorions, mais, comme il l'a dit expressément : « Il n'est pas venu détruire la loi et les prophètes, il est venu les accomplir[1]. » Les prophètes n'avaient pas plus changé que ne l'a fait le Sauveur l'idée que leurs ancêtres se faisaient de Jéhovah. Ils ne se sont pas créé un Dieu bienfaisant, à l'image de Baal ; ils n'ont pas attribué à une divinité nationale une suprématie ignorée de leurs ancêtres.

M. Tiele, pour établir ces erreurs, brouille toute la chronologie de la littérature hébraïque : il place fort tard, avec l'école rationaliste, la composition du Deutéronome ; il attribue la seconde partie d'Isaïe à un prophète vivant pendant la captivité ; mais, malgré tous ces anachronismes, il ne peut tirer ses conclusions qu'en ne tenant aucun compte des faits qui l'embarrassent. On peut mettre au défi tous les ennemis de nos Livres Saints de citer un seul passage des prophètes où les idées qu'ils leur attribuent soient formellement exprimées. Jamais les écrivains sacrés ne donnent leur théologie comme une conception nouvelle ; au contraire, ce qu'ils prêchent sans relâche, c'est l'adoration du Dieu de leurs pères, le Dieu de Jacob, comme l'appelle Isaïe, dans son second chapitre[2], dont personne ne conteste l'authenticité ; comme l'appelle Michée[3], contemporain d'Isaïe ; comme l'appellent les Psalmistes[4]. Loin de prétendre innover, ils ne veulent que conserver la religion antique. Il existe en Israël de faux prophètes comme il y en a de véritables ; les uns et les autres sont constamment en lutte, mais leurs discussions portent toujours sur les événements qu'ils annoncent, ou sur les fausses divinités dont quelques-uns prétendent s'inspirer ; jamais sur la nature du vrai Dieu ni sur la manière de le concevoir.

[1] Matth., v, 17.
[2] Is., II, 3.
[3] Mich., IV, 2.
[4] Ps. XIX, 2 ; XXIII, 6 ; XLV, 8 ; LXXIV, 10 ; LXXX, 2 (Vulgate), etc.

Il est vrai que les prophètes nomment quelquefois les faux dieux les dieux des nations et qu'ils appellent Jéhovah *leur* Dieu, le Dieu d'Israël. Mais c'est abuser de ces locutions, qui constatent simplement un fait, et leur donner un sens et une portée qu'elles n'ont pas, que de prétendre que les Israélites et les prophètes eux-mêmes ne regardaient Jéhovah que comme un Dieu national. Est-ce qu'aujourd'hui Dieu n'est pour nous qu'un Dieu particulier, à côté duquel subsistent d'autres dieux, parce que nous l'invoquons comme *notre* Dieu ou *mon* Dieu, et parce que nous parlons des dieux des païens, des Grecs et des Romains? Certes, nous n'entendons point par là attribuer à Jupiter ou à Apollon le moindre caractère divin, mais nous conformons notre langage à la réalité des faits.

Les Hébreux faisaient de même : ils donnaient à Baal le titre de dieu des Chananéens, parce que les Chananéens le considéraient comme tel; ils appelaient Jéhovah le Dieu d'Israël, parce qu'Israël seul l'adorait comme Dieu. On n'a pas plus le droit, par conséquent, de les ranger parmi les polythéistes qu'on n'a le droit de nous y ranger nous-mêmes, quoique nous nous servions de la même manière de parler.

Quand les Livres Saints, ne se plaçant plus au point de vue relatif et historique, mais au point de vue absolu et métaphysique, nous disent ce qu'est Dieu, ils tiennent un autre langage; ils nous le représentent, non plus seulement comme le maître adoré d'Israël, mais comme le maître souverain de la terre et du ciel : c'est lui, lui seul qui a créé tout ce qui est; par conséquent rien n'est divin en dehors de lui, et les idoles que des hommes égarés honorent comme des divinités ne sont que des créatures. La première ligne de la Bible est une admirable profession de foi monothéiste, et comme la clef de tout le livre sacré. Elle n'exprime pas d'une manière abstraite cette grande vérité, mais en l'énonçant, comme elle le fait, en termes simples et concrets, elle met

ce dogme fondamental à la portée de toutes les intelligences : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre[1]. » Cela dit tout; aucun philosophe, aucun peuple ancien ou moderne n'a trouvé une formule et une expression semblables à celle-là. Il ne peut y avoir de Dieu secondaire à côté de celui qui seul, sans secours, sans auxiliaire, par sa seule parole, c'est-à-dire par sa volonté, par un simple commandement, a créé tout ce qui existe.

Le premier verset de la Bible nous enseigne donc le monothéisme, et tout ce qu'avancent à l'encontre les rationalistes ne saurait prévaloir contre les textes. Nous devons faire remarquer, de plus, qu'ils n'expliquent nullement, dans leur système, l'origine de la croyance à l'unité de Dieu. Elle vient on ne sait d'où. Elle a un caractère propre, elle ne ressemble point au monothéisme panthéiste des Aryas, et cependant de tous ces phénomènes on ne nous indique aucune cause.

Ce qui met le comble à ces contradictions, c'est qu'on fait tout d'un coup apparaître, au VIIIe siècle avant notre ère, une loi attribuée à Moïse, laquelle, au lieu d'être antérieure aux prophètes, est leur œuvre ou leur est postérieure, et tout un peuple accepte ce mensonge[2].

« Ce mouvement prophétique, dit M. Tiele, donna naissance à une secte religieuse ou religion nomistique, dont les bases furent posées, dès avant l'exil, par la loi confectionnée sous Josias, pendant et après la captivité par Ézéchiel et par la législation sacerdotale, et qui fut organisée, principalement par Esdras, sous la forme d'un état sacerdotal. Du mosaïsme des prophètes est sorti le judaïsme[3]. »

M. l'abbé de Broglie, étudiant les théories de M. Wellhau-

1 Gen., I, 1.

2 Voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 538-548.

3 Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, no 57, p. 90.

sen, qui sont, au fond, les mêmes que celles de M. Tiele, en a parfaitement fait ressortir la fausseté et l'inconséquence. « Examinons, dit-il, la nouvelle histoire d'Israël résumée dans cette formule : les prophètes sont les auteurs de la religion d'Israël, la loi est postérieure aux prophètes. En quoi consiste-t-elle?

» Elle suppose qu'il n'y avait pas de loi religieuse avant les prophètes. Dès lors, n'ayant pas de loi, le peuple d'Israël devait suivre la coutume des peuples voisins, il devait être païen... En ce pays païen naissent subitement, on ne sait pourquoi, des prophètes professant le monothéisme le plus pur et le plus élevé. Chose plus étrange, ces prophètes, parlant au nom du Dieu unique Jéhovah et le déclarant créateur du monde, sont écoutés par ce peuple païen, et révérés par lui comme s'ils étaient investis d'une autorité divine. L'enseignement de ces prophètes a d'ailleurs un caractère très évident, il est dogmatique et moral; il n'est nullement liturgique; ce sont les dispositions du cœur, ce ne sont pas les cérémonies qu'ils déclarent agréables au Très Haut. Cela résulte de leurs écrits authentiques et n'est d'ailleurs pas contesté par les écrivains de l'école que nous combattons. Or voici qu'au temps d'Ézéchias un nouveau prodige se manifeste. Du sein de ce fonds primitif de religion païenne auquel est superposé l'enseignement moral et non liturgique des prophètes, voici que naît une forme de culte nouvelle, un monothéisme liturgique très étroit, caractérisé par l'absence totale d'images et l'unité de sanctuaire.

» Ce système consiste donc en une double génération spontanée, génération de prophètes monothéistes au milieu d'un peuple païen, génération de liturgistes sortant d'une école prophétique dans l'enseignement de laquelle la liturgie ne joue aucun rôle.

» Que l'on compare cette histoire nouvellement inventée en Allemagne avec notre vieille histoire d'Israël, avec celle

qui admet que la croyance monothéiste et la liturgie exclusive des images proviennent toutes deux de Moïse, que les prophètes et les prêtres de la race d'Aaron forment deux séries de représentants de la même doctrine, de la même croyance à un Dieu unique, et que c'est l'action réunie de ces deux courants, séparés en partie pendant le schisme, qui a produit la réforme religieuse d'Ézéchias, et je ne doute pas que tout homme de bon sens et de bonne foi ne prononce que la vraisemblance est du côté de l'ancienne histoire, c'est-à-dire du même côté que la tradition et les monuments écrits.

» Que reste-t-il donc en faveur de l'opinion contraire? Il ne reste qu'une seule chose : l'autorité d'un certain nombre de savants allemands modernes. Mais, à nos yeux, cette autorité est nulle dans le cas présent, d'abord parce que la question du rapport d'antériorité entre la loi de Moïse et les prophètes touche à des faits si grands et si évidents qu'elle est du ressort du bon sens beaucoup plus que de l'érudition de détail, et, en second lieu, parce que, sur le terrain biblique, les critiques rationalistes sont peu dignes de foi, le contact des faits surnaturels leur faisant prendre une espèce de vertige qui se traduit par des hypothèses déraisonnables, que jamais ils n'inventeraient s'il s'agissait d'une histoire profane[1]. »

[1] L'abbé de Broglie, *L'Unité du sanctuaire dans la religion d'Israël et la date du Pentateuque*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1880, p. 101-103 (contre un article de M. Vernes résumant les idées de M. Wellhausen, publié dans le 1er numéro de la *Revue de l'histoire des religions*, 1880).

CHAPITRE VI.

LES SACRIFICES HUMAINS.

Nous lisons dans l'*Histoire de l'antiquité* de M. Max Duncker : « Nous savons que Jéhovah était invoqué sur les hauteurs et sur les montagnes, qu'il se manifestait par le tonnerre, par les éclairs et par les tremblements de terre, qu'il apparaissait lui-même dans des nuages enflammés et dans le feu, qu'il était un Dieu jaloux et terrible dont la vue faisait mourir. Comme il était antipathique à la génération, tout ce qui sort en premier lieu du sein de la mère lui appartenait, selon une conception antique : les premiers-nés des animaux et de la femme » (ou dans la langue de M. Soury, le *petit de l'homme*[1] comme le petit de l'animal). « Ce droit de Dieu, la substitution des lévites à la place des premiers-nés, l'histoire du sacrifice d'Isaac... prouvent indubitablement qu'il y a eu autrefois chez les Hébreux des sacrifices humains... Jephté voue sa fille et la sacrifie... Samuel met Agag en pièces devant Jéhovah à Guilgal. Les Gabaonites disent : « Qu'on nous donne sept des enfants (de Saül), afin » que nous les pendions devant Jéhovah à Gibea... Et ils les » pendirent sur la montagne devant Jéhovah. » Jéhovah n'ordonne point, il est vrai, des sacrifices humains semblables à ceux des tribus de même race, les Ammonites et les Moabites, ou à ceux des Chananéens, mais il prescrit de racheter le premier-né par un sacrifice. La circoncision devait être aussi, ce semble, la représentation d'un sacrifice san-

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 585 ; *Études historiques*, p. 50.

glant destiné à payer la rançon de la vie de chaque enfant mâle[1]. »

Ces paroles résument tout ce qu'on peut alléguer pour montrer que « rien n'est mieux établi que l'existence des sacrifices (humains) en l'honneur de Jéhovah, et cela jusqu'au temps de Josias, peut-être même jusqu'au retour de la captivité de Babylone[2]. » Nous les avons traduites et citées, parce que M. Soury semble n'avoir fait que les développer et qu'elles nous dispensent de rapporter sa longue amplification. Le critique de la *Revue des deux mondes* n'a oublié qu'une chose, dont M. Duncker a l'impartialité de se souvenir et de tenir compte, pour atténuer la portée de ses premières affirmations, c'est la loi du Lévitique qui défend *sous peine de mort* d'offrir des sacrifices humains[3].

Qu'il y ait eu des Israélites assez dénaturés ou assez impies pour immoler leurs enfants à Moloch, l'Écriture nous l'atteste. Les sacrifices humains étaient un des plus grands crimes des races chananéennes, l'un de ceux à cause desquels Dieu les voue à l'extermination[4]. Tous les Israélites ne surent pas échapper à la contagion de ce mauvais exemple, plusieurs se rendirent ainsi coupables d'un double crime contre la nature et contre la volonté expresse de Dieu, mais ce n'est point à Jéhovah qu'ils offrirent ces monstrueux sacrifices et ce n'est pas à la religion du peuple de Dieu qu'il faut les imputer.

L'histoire sainte ne nous offre qu'un exemple où Jéhovah

[1] *Geschichte des Alterthums*, 3e édit., Berlin, 1863, t. I, p. 277-278.

[2] J. Soury, *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 585; *Études historiques*, p. 50.

[3] Lev., XX, 2-5; XVIII, 21. Voir aussi Deut., XII, 31; XVIII, 10.

[4] Deut., XVIII, 10, 12. — Les sacrifices humains paraissent avoir existé aussi à Babylone. Voir G. J. Ball, *Glimpses of Babylonian Religion*. I. *Human sacrifices*, avec sept cylindres, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, février 1892, t. XIV, p. 149-153.

demande l'homme comme victime, c'est lorsqu'il veut *tenter* Abraham, et éprouver son obéissance et sa foi. Cette expression de *tentation* (*nissâh*), employée par le texte sacré [1], suffit à elle seule pour montrer ce que l'auteur de la Genèse pensait des sacrifices humains. La suite du récit fait bien voir également que cette coutume barbare était condamnée de Dieu [2]. L'oblation d'Isaac n'est pas un sacrifice humain, puisqu'il n'y a pas eu d'homme immolé et que le ciel même s'est opposé à cette immolation; elle est une épreuve pour Abraham et, pour sa postérité, un enseignement, qui, du temps de Moïse, deviendra une loi formelle, interdisant d'honorer par le sang humain, non point Jéhovah, car le législateur ne suppose pas qu'une telle pensée puisse entrer dans l'esprit de son peuple, mais Moloch, un dieu étranger. Les expressions mêmes dont se sert le Deutéronome montrent que les Israélites considéraient les sacrifices humains comme un usage étranger et non comme un usage national. L'Écriture ne pourrait alléguer ce crime comme le motif de la réprobation de ces peuples, chassés au profit des Israélites, si ceux-ci avaient été coupables des mêmes forfaits [3].

L'immolation de la fille de Jephté par son père, est un acte isolé, le seul de ce genre dont il soit question dans la

[1] Gen., XXII, 1.

[2] « Der Vorgang bezeugte und verkündete deutlich, dass Jahve von seinem Volke kein Menschopfer verlangte dass es ihm aber in Gottesfurcht und Gehorsam das stellvertretende Thieropfer darbringen sollte. Er suchte es damit von den furchtbaren Baalsopfern hinwegzulocken und zu reinerem Glauben, zu reinerer Sitte zu bekehren. Damit war eine scharfe Scheidung Jahve's und Baals vollzogen. » H. Riegel, *Die Opferungen des Isaak und der Iphigenie*, dans l'*Allgemeine Zeitung, Beilage*, 16 avril 1890, p. 2, col. 1.

[3] Deut., XII, 31. Cf. Lev., XX, 2. « Quiconque des enfants d'Israël, *ou des étrangers* qui demeurent en Israël consacrera ses enfants à *Moloch*, sera puni de mort. »

Sainte Écriture[1]. Il est condamnable et condamné. « Ce vœu fut insensé, lisons-nous dans saint Thomas, et son exécution fut impie[2]. » Il n'est pas plus imputable à la religion d'Israël que les crimes commis depuis le christianisme, sous prétexte de religion, par des gens trompés ou fanatiques. Serait-il légitime de prétendre que le catholicisme fait assassiner les rois, parce que Jacques Clément a poignardé l'infortuné Henri III[3]?

Samuel n'immola pas Agag *à* Jéhovah, mais *devant* Jéhovah, selon l'expression du texte hébreu, qui marque par là que Dieu, au regard de qui rien n'échappe, fut le témoin de cette exécution[4]. Il suffit de lire le chapitre xv du premier livre de Samuel, pour se convaincre que la mort d'Agag fut une mesure politique, non un sacrifice religieux. Samuel avait ordonné à Saül de faire aux Amalécites une guerre d'extermination et de n'épargner la vie de personne. Le roi d'Israël fit passer, en effet, au fil de l'épée tout le peuple vaincu, mais poussé par un sentiment d'avarice, il réserva comme butin ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux, les meubles et les vêtements, et conserva le chef des ennemis. Cette conduite déplut tellement au Seigneur qu'il ré-

[1] Nous nous sommes déjà occupés, partie II, livre II, chapitre VIII, t. III, p. 169-171, de l'immolation de la fille de Jephté.

[2] « In vovendo fuit stultus, quia discretionem non habuit, et in reddendo impius. » S. Thomas, *Summa theolog.*, 2da 2dæ, quæst. 88, art. 2, ad 2um. Saint Thomas cite ces paroles comme étant de saint Jérôme. On ne les trouve pas dans les Œuvres de ce Père, mais il blâme néanmoins le vœu de Jephté, *Adv. Jovin.*, I, 23, Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 242. Cf. *In Jerem.*, VII, 30-31, t. XXIV, col. 735; *Epist.* CXVIII *ad Julian.*, t. XXII, col. 964.

[3] Voir Billuart, *Summa sancti Thomæ, Tractatus de religione, digressio historica de voto Jephte*, édit. d'Utrecht, 1769, t. XII, p. 291-297.

[4] I Sam. (I Reg.), XV, 33, לִפְנֵי יְהוָה, *lifnê Yehôvâh*, « sub oculis Dei, dit Gesenius, *Thesaurus*, t. I, p. 579, id est Jova præsente et teste. »

pudia Saül. Ce fut pour réparer la désobéissance de ce prince que le prophète mit à mort le rôi des Amalécites. Un homme peu au courant des usages des Hébreux est seul capable d'imaginer qu'un idolâtre ait été considéré comme une victime digne d'être offerte à Jéhovah, puisque la loi défendait sévèrement d'offrir une victime qui n'aurait pas été pure et sans défaut. Les Chananéens eux-mêmes étaient si pénétrés de l'idée qu'une victime innocente pouvait seule être agréable à la divinité, qu'ils choisissaient des enfants comme hosties dans leurs sacrifices barbares.

Ce n'est point par religion, c'est par vengeance que les Gabaonites firent périr sept membres de la famille de Saül, considérés par eux comme responsables de la conduite injuste de ce roi à leur égard. Il faut être bien à court d'arguments pour transformer des hommes criminels, ou considérés comme tels, en victimes religieuses, un supplice en sacrifice et une potence en autel.

Mais, demande M. Soury, « qu'est-ce que la consécration des premiers-nés à Jahveh? Qu'est-ce surtout que la circoncision, sinon une transformation de ces sacrifices (humains), amenée fatalement par l'adoucissement des mœurs[1]? »

La circoncision, antérieure au sacrifice de la fille de Jephté, antérieure même au sacrifice d'Isaac, qui ne fut conduit au mont Moriah pour y être immolé, que plusieurs années après avoir été circoncis, ne peut en aucune façon être une transformation des sacrifices humains. L'Écriture nous apprend ce qu'elle est en nous racontant son institution : « Tout mâle parmi vous sera circoncis, dit Dieu à Abraham,... et ce sera un signe de l'alliance qui existe entre moi et vous[2]. »

[1] *Revue des deux mondes loc. cit.*, p. 587; *Études historiques*, p. 52-53.

[2] Gen., XVII, 10-11. Voir notre tome I, p. 479.

La consécration des premiers-nés au Seigneur n'est pas davantage un souvenir des sacrifices humains : « Tu rachèteras le premier-né de tes enfants, dit la loi de Moïse. Et quand ton fils t'interrogera un jour en disant : Pourquoi cela? tu lui répondras : Parce que Jéhovah nous a fait sortir de l'Égypte, de la maison de la servitude, par la force de son bras. Car, lorsque le Pharaon s'endurcit et refusa de nous laisser partir, il arriva que Jéhovah tua tous les premiers-nés de la terre d'Égypte, depuis le premier-né de l'homme jusqu'au premier-né de la bête ; c'est pourquoi je sacrifie à Jéhovah tous les animaux mâles qui naissent les premiers, et que je rachète tous les premiers-nés de nos enfants[1]. »

M. Soury se flatte d'avoir découvert dans Isaïe une preuve nouvelle de l'existence chimérique des sacrifices humains en l'honneur de Jéhovah. S'il n'a pas spéculé sur l'ignorance générale des langues sémitiques en France, il nous a donné un rare exemple de la légèreté avec laquelle ce critique, qui affecte tant de rigueur et de sévérité, se permet de traiter le texte sacré. « Pendant toute la durée de la monarchie, dit-il, des sacrifices (humains) ont eu lieu dans les royaumes d'Israël et de Juda, surtout dans la vallée de Ben-Hinnôm, près de Jérusalem, au sud de la montagne de Sion. Là se trouvait le fameux Tophet, sorte de pyrée ou foyer sacré, entretenu par des prêtres. Voici quelques paroles d'Isaïe, auxquelles on n'a peut-être pas accordé toute l'attention qu'elles méritent, car elles me semblent ne laisser aucun doute sur la nature du Tophet : « Oui, depuis hier (longtemps)
» Tophet est préparé, il est préparé pour Moloch, il est pro-
» fond et large. Son bûcher a du feu et du bois en quantité.
» *L'haleine de Jahveh brûle comme un torrent de soufre.* »
C'est dans ce bûcher que les Hébreux[2] jetaient leurs pre-

[1] Exod., XIII, 13-15.
[2] Is., XXX, 33.

miers-nés. Jahveh, la flamme du sacrifice, dévorait ces offrandes[1]. »

Ainsi parle M. Soury. Il est difficile d'accumuler plus de contresens en si peu de mots. Premier contresens : le mot Tophet, employé par Isaïe, ne désigne pas cette partie de la vallée de Ben-Hinnôm appelée Tophet; c'est une expression figurée pour désigner un lieu où l'on brûle des cadavres. Tel est le sens que Fürst donne à ce mot, dans sa *Concordance hébraïque* et dans son *Dictionnaire*[2]; tel est le sens que lui donnent, sans exception, tous les meilleurs hébraïsants de l'Allemagne.

Second contresens : il n'est pas question, dans Isaïe, de Moloch, mais du roi d'Assyrie, ce qui est fort différent. Tous les interprètes modernes sont d'accord là-dessus. M. Soury a changé le texte massorétique de la Bible, qui porte non pas Molek (Moloch), ce qui dans ce passage n'aurait aucun sens, mais Mélek, le roi (d'Assyrie), c'est-à-dire Sennachérib.

Troisième contresens : « L'haleine de Jéhovah brûle comme un torrent de soufre, » traduit M. Soury, qui pour faire ressortir toute l'importance de ce membre de phrase l'a fait imprimer en italiques. — Le texte porte : « Le souffle de Jéhovah, comme un torrent de soufre, l'allume (ce bûcher). » Notre traducteur a donné au verbe hébreu (*bâ'ar*) le sens de brûler, tandis qu'il signifie ici allumer, embraser, et il a oublié ou omis le complément du verbe (*bâh*), c'est-à-dire, le pronom, remplaçant le bûcher, qui empêche de donner à la phrase le sens qui lui est attribué.

Enfin, indépendamment de ces contresens de détail, la

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 586. M. Soury a supprimé ce passage dans ses *Études historiques*, cf. p. 51.

[2] J. Fürst, *Concordantia Librorum Veteris Testamenti*, in-f°, Leipzig, 1840, p. 1222; *Hebräisches Handwörterbuch*, 2e édit., 2 in-8°, Leipzig, 1863, t. II, p. 541.

traduction tout entière n'est dans son ensemble qu'un contresens, car le prophète ne parle aucunement des sacrifices humains, mais de la combustion des cadavres. Une des règles les plus élémentaires, les plus simples et les plus incontestables de la critique, c'est de déterminer le sens des phrases par le contexte ou par les antécédents et les conséquents. Or, notre critique, ici comme en plusieurs autres endroits, a complètement oublié cette règle. Sans cela, il ne serait point tombé dans ces énormes bévues, car il est impossible de donner deux explications différentes à ce chapitre xxx d'Isaïe. Le prophète y blâme les Juifs qui mettent leur confiance dans l'Égypte et qui comptent sur elle pour les défendre contre les Assyriens. Ce ne sont point les hommes, c'est Jéhovah lui-même qui les délivrera de ces ennemis :

> Assur tremblera à la voix de Jéhovah,
> Il sera frappé par la verge (de Dieu)...
> Déjà un lieu est tout prêt pour brûler (les cadavres des soldats assyriens);
> Il est préparé même pour le roi (Sennachérib);
> Le bûcher est profond et large,
> Il a du feu et du bois en quantité;
> C'est le souffle de Jéhovah qui l'allume
> Comme un torrent de soufre[1].

Tout ce que nous venons d'avancer ici contre M. Soury est soutenu unanimement par tous les exégètes de l'Allemagne, soit chrétiens, soit rationalistes, et, pour ne citer ici que les plus renommés, par Gesenius, Knobel, Hitzig, Ewald, Franz Delitzsch[2].

[1] Is., xxx, 31-33.

[2] Gesenius, *Der Prophet Jesaia*, t. I, p. 880; t. II, p. 74; Knobel, *Jesaia,* dans le Manuel exégétique rationaliste de Hirzel, 2e édition, in-8o, Leipzig, 1854, p. 230; Hitzig. *Der Prophet Jesaia,* p. 337; Ewald, *Die*

On peut juger maintenant combien les écrivains qui commettent de pareilles étourderies et tombent dans des erreurs aussi grossières que celles que nous venons de relever sont peu autorisés à parler au nom de la philosophie et de la science.

Propheten der alten Bundes, 1867-1868, 2e édit., t. I, p. 437 et 441. Ces quatre exégètes sont les quatre rationalistes les plus célèbres qui aient commenté Isaïe. Parmi les protestants orthodoxes, voir Franz Delitzsch, *Commentar über den Prophet Jesaia*, 2e édit., 1869, p. 344-345. On peut voir pour les commentateurs catholiques, Schegg, *Der Prophet Jesaia*, t. I, p. 316.

CHAPITRE VII.

LES *QEDESCHIM*.

Ce n'était pas assez d'avoir accusé la religion de Jéhovah de s'être souillée par des sacrifices humains : il fallait lui jeter à la face une accusation plus ignominieuse et plus odieuse encore, et lui reprocher d'avoir fait de la prostitution et de l'infamie, dans ce qu'elle a de plus hideux et de plus révoltant, un rite de son culte. La plume tremble dans les mains, lorsqu'on est forcé de transcrire de tels blasphèmes, mais il le faut pour venger l'honneur de notre Dieu, qui nous est plus cher que la vie, et pour démasquer ces insulteurs qui, sous un faux prétexte de science, accumulent les plus incroyables mensonges.

« Après les sacrifices humains, nous dit-on, la prostitution sacrée est ce qui caractérise *essentiellement* la religion primitive des Beni-Israël[1]... Les prostitués étaient des deux sexes. Les hommes étaient appelés *qedeschim*, les femmes *qedeschoth*, c'est-à-dire, « saints, voués, consacrés. » Le Deutéronome atteste que les uns et les autres apportaient au trésor du temple de Jahveh le produit de leur prostitution. Voilà ce qui payait en partie les frais du culte à Jérusalem, comme à Byblos,... à Paphos[2]. »

Voilà donc le Dieu qui avait englouti Sodome, pour la punir de ses vices contre nature, honoré par ses adorateurs au moyen des crimes mêmes qui se commettaient à So-

[1] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 599; *Études historiques*, p. 74.

[2] *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 604; *Études historiques*, p. 78. Nous ne pouvons reproduire ici les détails donnés par M. Soury.

dome! On ose affirmer que c'est là le caractère *essentiel* de la religion *primitive* d'Israël, et l'on nous en apporte pour preuve le témoignage d'un livre qu'on prétend avoir été écrit seulement sous le règne de Josias, c'est-à-dire environ mille ans après Moïse, et qui dit tout le contraire de ce qu'on lui attribue. J'ouvre, en effet, le Deutéronome, et j'y lis : « Qu'il n'y ait point de prostituée parmi les filles d'Israël, et que parmi les fils d'Israël il n'y en ait aucun qui se prostitue à l'infamie. Tu n'apporteras point dans la maison de Jéhovah, ton Élohim, le salaire d'une prostituée, ni le prix d'un chien, pour quelque vœu que ce puisse être, car ces deux choses sont en abomination à Jéhovah, ton Élohim[1]. » Et voilà ce qui prouve que les qedeschim et les qedescho apportaient au trésor du temple de Jahveh le produit de leur prostitution, *qu'on l'y acceptait et que c'était à l'aide de ces offrandes qu'on payait en partie les frais du culte à Jérusalem*, comme dans le temple de Vénus à Paphos! M. Soury procède ici comme un historien qui, pour peindre les mœurs et les coutumes des Français, irait fouiller le Code pénal et leur attribuerait tous les crimes qu'il y trouverait défendus.

En réalité, aucune législation n'a été plus sévère que la législation mosaïque contre la prostitution. Tandis que nos lois modernes la tolèrent, la loi de Moïse l'interdisait absolument aux filles des Hébreux et, sinon par la lettre, au moins par son esprit (de l'aveu de tous), aux étrangers comme aux indigènes; elle poussait la sévérité jusqu'à condamner au feu la fille du prêtre qui violait les règles de la pudeur[2]. Que ces prescriptions sévères n'aient pas toujours été observées, ce qui se passe parmi nous ne nous permet guère d'en être surpris. Il y eut une époque où le temple de Dieu fut pro-

[1] Deut, XXIII, 17-18.
[2] Lev., XIX, 29; Deut., XXIII, 17; Lev., XXI, 9.

fané par le triomphe passager de l'idolâtrie qui amena des qedeschim dans les maisons contiguës au temple de Jérusalem. Josias démolit leurs demeures. Nous connaissons ces époques néfastes. Nos pères ont vu une infâme courtisane sur l'autel de Notre-Dame de Paris, et plusieurs d'entre nous ont entendu, il n'y a pas longtemps encore, proférer les plus horribles blasphèmes dans les chaires des principales églises de la capitale. Mais ces profanations ne déshonorent que leurs auteurs. La religion de Jéhovah ne fut pas plus atteinte par les impuretés des qedeschim que le christianisme ne l'a été par les saturnales de la Commune.

M. Soury, pour donner quelque crédit à ses affirmations plus qu'aventureuses, nous assure que « jamais race humaine n'eut un tempérament plus voluptueux, » et il le prouve par le témoignage de Tacite : *projectissima ad libidinem gens*, et par un tableau de la Juive, imitant ceux des auteurs les plus décriés, et dont la crudité ne fait pas hon neur à celui qui l'a tracé. Cette peinture, où l'on fait de l'almée orientale le type de toutes les femmes israélites, est aussi fausse qu'indécente. Si les lois de Moïse ne réussirent pas à empêcher toute faute contre les mœurs, elles firent du moins que le peuple hébreu fut celui de tous les peuples asiatiques qui sut le mieux éviter la corruption. La plupart des historiens admettent même que les courtisanes de Palestine n'étaient pas originaires du pays et plusieurs en voient la preuve dans le nom de *nokriah*, l'*étrangère*, qui leur est souvent donné[1]. Mais, quoi qu'il en soit, le Juif et la Juive eussent-ils été tels que nous le représente leur critique, s'ensuivrait-il qu'ils ont fait de la satisfaction de leurs passions un acte religieux en l'honneur de Jéhovah? Nous savons que les enfants d'Israël n'ont pas toujours su maîtriser leurs passions, nous savons que dans le désert un

[1] Voir Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 3e édit., t. I, p. 917.

grand nombre ne sut pas résister aux séductions du culte de Béelphégor, mais nous savons aussi que Moïse, pour effrayer tous ceux qui pourraient être tentés de les imiter plus tard, fit impitoyablement mettre à mort les coupables. Or, une religion n'est responsable que de ce qu'elle autorise : la religion primitive d'Israël, au lieu d'approuver la prostitution, la condamne formellement et la punit sévèrement.

Nous avons vu de quelle manière étrange M. Soury transforme la défense de la loi en preuve de sa thèse. Les autres arguments qu'il apporte ne font pas un moindre honneur à son habileté. « C'était généralement, dit-il, sur les « hauts- » lieux, » où l'on offrait des sacrifices, à *côté de la tête* de Baal ou *de Jahveh* et du symbole d'Aschéra, que se dressaient les tentes des prostituées sacrées[1]. » — Erreur : aucun des textes auxquels l'auteur nous renvoie comme preuves, aucun texte de la Bible ne dit que les tentes des prostituées étaient dressées auprès *de la tête de Jahveh*, ni en l'honneur de Jahveh ; aucun texte n'approuve les infamies des cultes chananéens; tous, au contraire, les condamnent.

Le critique continue : « La Bible désigne la fête des prostitutions sacrées sous le nom de Soucoth Benoth, « les tentes » des filles. » Il s'agit de la fête des Sacées. L'opinion de Movers, qui compare ce nom à celui d'une des grandes solennités de l'année juive, la fête des Tentes ou des Tabernacles, a aujourd'hui prévalu dans la science... Ajoutons qu'il y avait en Palestine une ville dont le nom vient sûrement de *soucoth*, « tentes [2]. »

[1] « Is., LVII, 7 et suiv.; II Reg., XVII, 30; XXIII, 7; Ézech., XXIII, 14; Hos., IV, 13. » — *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 599-600; *Études historiques*, p. 76.

[2] « Voyez F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*, I, 80. » — *Revue des deux mondes, loc. cit.*, p. 600. M. J. Soury a reconnu son erreur et retranché ce passage dans ses *Études historiques*. Voir p. 76. Il a

M. Soury a espéré sans doute que personne ne discuterait cette argumentation, autrement il n'aurait jamais osé l'écrire. Que le lecteur lise et pèse attentivement les phrases et les mots que nous venons de citer, car chaque expression y est soigneusement choisie et tout y est calculé.

Le sens général qui se dégage incontestablement de cet alinéa est celui-ci : Il existait une fête juive des prostitutions sacrées que la Bible appelle *Soucoth Bènoth ;* cette fête n'est pas autre que la fête des Tabernacles. L'opinion de Movers, qui assimile cette fête juive des Tabernacles à la fête des Sacées, a aujourd'hui prévalu dans la science. Nous trouvons dans la géographie de la Palestine une ville qui doit sûrement son nom à cette fête des prostitutions sacrées, car son nom vient de Soucoth, et Fr. Lenormant, à qui l'on renvoie, doit être de cet avis.

Nous allons maintenant reprendre ces phrases une à une, pour en donner le sens vrai et historique. « La Bible désigne la fête (babylonienne) des prostitutions sacrées (célébrée dans la Samarie par les Babyloniens transportés dans ce pays, non par les Juifs), sous le nom de *Soucoth Benoth.* Il s'agit de la fête (babylonienne) des Sacées. L'opinion de Movers

même reconnu explicitement ailleurs la fausseté de son assimilation : « Quant à ces fêtes ou sacées que l'on assimilait naguère encore avec certains rites des cultes asiatiques transportés à Samarie par les colons du roi d'Assyrie, je dois dire qu'une autre interprétation a prévalu dans la science. C'est évidemment de Sakkut, surnom de Moloch-Adar, et non de « tentes » que parle le prophète Amos (v, 26). De même, le passage II (IV) Rois, XVII, 30, que l'on traduit d'ordinaire par « tentes des filles, » doit sans doute être lu, avec Schrader, *Zarpanit.* » J. Soury, *Revue des Sciences historiques*, dans la *République française*, 2 février 1877. Il dit du reste, *ibid.* : « Ces fêtes étaient plus grossières dans les rudes pays du Nord que dans la vallée de l'Hermos. Chaque sanctuaire entretenait, comme le temple de Jérusalem, des foules de kedeschim et de kedeschot, sorte de prêtres et de prêtresses, voués tout entiers aux mystères des tentes et des cellules du saint lieu. »

qui compare ce nom (des Sacées, quant au mot seulement, non quant à l'institution), à celui d'une des grandes solennités de l'année juive, la fête des Tentes ou des Tabernacles (cette opinion, dis-je, qui fait venir *Sacées* de *Soucoth*) a aujourd'hui prévalu dans la science [1]. Ajoutons qu'il y avait en Palestine une ville dont le nom vient sûrement de *Soucoth*, « tentes. » Sûrement en effet. Non seulement il y avait en Palestine une ville dont le nom venait de *Soucoth*, mais son nom était Soucoth. Il n'est pas même besoin de l'autorité des *Lettres assyriologiques* de F. Lenormant pour nous forcer à l'admettre, car il en est fait mention dans la Genèse, dans Josué, dans les Juges, dans les Rois et dans les Psaumes, ce que M. Soury semble ignorer. Ajoutons que ce nom de Soucoth ou Soccoth, pas plus que les *Lettres assyriologiques* qui, à l'endroit cité, nous parlent des Scythes, n'a absolument rien à faire avec les prostitutions sacrées. La Genèse ne se contente pas de nous mentionner Soccoth, elle nous apprend l'origine de son nom : « Jacob s'en alla à Soucoth : il y bâtit une maison pour lui et des *soucoṭ*, « tentes, » pour ses troupeaux, et c'est pour cela qu'il donna à ce lieu le nom de *Soucoṭ* [2]. »

Qu'on nous permette une dernière citation et nous en aurons fini avec M. Soury : le lecteur pourra se prononcer

[1] Voici la phrase même de Movers : « Lucian nennt der Gründer des Heiligthums zu Hierapolis... bald Bacchus, bald Deukalion τὸν Σκύθεα. Sollte hier nicht vielleicht Σικύτης oder סכות, SKVṬ, verwechselt sein, wie aucht sonst da Sakäenfest, חג הסכות, HG HSKVṬ, *ein skythisches* Fest gennant wird? » *Die Phönizier*, t. I, p. 596-597, note. On pourrait croire que M. Soury a mal compris, en parlant de Movers, la phrase de M. F. Lenormant qu'il a copiée ici, et qu'il n'avait pas vu l'auteur original, mais cette explication peut difficilement s'admettre, parce que les critiques sérieux remontent toujours aux sources, et que dans ce qu'il dit du symbole d'Aschéra, p. 598 de son article, il me semble avoir traduit littéralement Movers.

[2] Gen., XXXIII, 17.

en pleine connaissance de cause sur le caractère de son travail. Les deux premières phrases de l'alinéa dont nous venons de fixer le sens sont empruntées au *Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* de François Lenormant, seulement elles sont citées d'une manière incomplète, et ce qui est omis par M. Soury est précisément ce qui donne à sa citation un sens tout contraire à la vérité. « La Bible, dit. Fr. Lenormant, désigne la fête des prostitutions sacrées, *apportées de Babylone à Samarie par les colons qui remplacèrent les Israélites*, sous le nom de *Soucoth Benoth*, « les tentes des filles... » Reste l'opinion de Movers, qui nous paraît encore la meilleure, et à laquelle nous nous rangerons désormais. L'illustre historien des Phéniciens compare le nom des Σαxαῖα (Sacées) à celui d'une des grandes fêtes de l'année juive, appelée HG (*hag*) HSKOVT, la fête des Tentes, ou, comme on a pris l'habitude de dire dans nos histoires saintes, la fête des Tabernacles. *La fête des Tentes dans la Loi de Moïse était une fête consacrée au vrai Dieu pour le remercier du bienfait des récoltes*[1]. » Les omissions de M. Soury dans les emprunts qu'il a faits à Fr. Lenormant sont volontaires. Nous laissons au lecteur le soin de juger de l'intention qui les a inspirées.

Concluons. La véritable religion primitive d'Israël, sa religion dans tous les temps, c'est le monothéisme. Le culte de Jéhovah n'a été souillé ni par les cruautés chananéennes, ni par les infamies babyloniennes. Pendant plusieurs siècles, le peuple de Dieu a été le gardien et le dépositaire de la croyance à l'unité divine, puis il en a été le missionnaire et l'apôtre. Il a rempli sa mission, non par la puissance de son génie, non en vertu du développement progressif de

[1] Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 172, 171-172.

ses idées ou de ses institutions, mais par la grâce de Dieu, malgré son penchant pour le polythéisme. Toute son histoire porte l'empreinte visible de l'action de la Providence. C'est là la grande leçon qui doit ressortir de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

Abandonnée à elle-même la race d'Abraham n'aurait pas tardé à s'engloutir dans le gouffre de l'idolâtrie, elle serait aujourd'hui à peine connue de quelques savants de profession qui se demanderaient ce qu'elle a été, comme ils se demandent ce qu'ont été les Soumirs, les Accads, les Khétas, les Rotennou, jadis plus puissants qu'Israël, et tant d'autres tribus dont on a découvert les noms sur les monuments de l'Égypte et de l'Assyrie. Le Seigneur, qui avait sur le genre humain des desseins de miséricorde, n'a pas voulu qu'il en fût ainsi, et a traité son peuple choisi comme un enfant de prédilection. Jamais père n'a élevé un fils avec plus de tendresse, ne l'a entouré de plus de soins et de vigilance. Dieu tire d'abord Abraham de la Mésopotamie pour sauver sa foi. Il le fait vivre, ainsi que son fils Isaac et son petit-fils Jacob, dans la Palestine qui doit être la terre du monothéisme comme Israël doit en être le peuple. Mais les Abrahamides n'y demeurent qu'autant qu'il est nécessaire pour graver profondément, dans la mémoire de leur race future, l'idée que c'est là la Terre Promise, son pays héréditaire, celui qu'elle devra conquérir et posséder un jour. Enclins à l'idolâtrie, encore en petit nombre, vivant au milieu d'un peuple qui parlait la même langue, avait les mêmes coutumes, les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, obligés de contracter des mariages avec les Chananéennes, ce qu'avaient évité leurs pères, n'auraient pas tardé à s'absorber dans la masse, à éteindre dans leurs cœurs la flamme de la foi et à partager le culte des Chananéens dont ils n'étaient distingués que par la religion.

Afin de prévenir ce malheur, dès qu'Israël est suffisamment pénétré de l'idée qu'il doit être un jour maître de la Palestine, Dieu l'en éloigne et il ne l'y ramènera que lorsque la famille de Jacob sera devenue une nation capable d'y habiter seule et en souveraine. En attendant, la Providence la fait émigrer tout entière dans le Delta, c'est-à-dire dans un pays où elle sera obligée de vivre dans l'isolement, parce qu'elle est un objet d'abomination pour les indigènes, qu'elle a pour protecteurs des conquérants abhorrés des Égyptiens, qu'elle ne parle point la même langue, n'a point les mêmes mœurs ni les mêmes coutumes. Là elle n'est pas exposée à la tentation d'abandonner sa religion propre pour celle de Misraïm : non, elle éprouve pour le culte des divinités égyptiennes toute la répulsion qu'éprouve l'esclave maltraité vis-à-vis d'un maître cruel, l'opprimé vis-à-vis de l'oppresseur. Elle s'attache d'autant plus au Dieu de ses pères qu'elle se sépare par là davantage de ses persécuteurs. Nous voyons bien par l'histoire de sa délivrance que la servitude avait énervé le courage de la postérité des fiers enfants de Jacob, mais nous ne découvrons aucune trace d'opposition aux enseignements de Moïse sur la religion de Jéhovah. Ce n'est qu'en une seule circonstance, au Sinaï, que l'idolâtrie apparaît dans l'adoration du veau d'or. Jusque-là le gros de la nation avait été fidèle, et les actes de polythéisme, signalés par les prophètes, n'avaient été sans doute que des exceptions.

Quand le peuple est prêt à occuper seul le pays de Chanaan, quand une génération nouvelle et virile s'est formée au milieu de l'aridité du désert et de la dure vie qu'on y mène, le peuple du monothéisme prend possession de la Terre Sainte, dont il ne sortira plus qu'au moment où il sera appelé à achever sa mission, à l'époque de la captivité de Babylone et de l'établissement du christianisme.

Le ciel semble avoir créé la Palestine pour y déposer le

trésor de la révélation primitive. Jetez les yeux sur une carte du monde connu des anciens et vous verrez que la Terre Promise en était géographiquement le centre, le cœur, ou, comme on l'a dit, *umbilicus terræ* [1]. Mais étudiez ce pays de plus près et vous remarquerez que, placé en quelque sorte au point d'intersection des trois parties du monde antique, auquel touchaient toutes les grandes routes commerciales qui aboutissaient à la Phénicie, alors l'entrepôt universel de tous les peuples, il était cependant, par la nature et la configuration de son sol, privé de commerce et d'industrie, et par conséquent de relations et de vie internationale. Il ne possédait qu'un seul fleuve, non navigable, qui se perd dans la mer Morte et n'a point de débouché. Les côtes accessibles de la Méditerranée, la riche plaine de la Sephéla, n'appartinrent que tard aux Hébreux; ils durent se contenter longtemps de montagnes et de vallées, de ce vaste assemblage de murs de rochers, de ravines profondément déchirées, de cavernes, de cols, de highlands. Isaïe dépeignait très exactement sa patrie en l'appelant une vigne bien fermée [2]. Ce pays était donc plus que tout autre à l'abri de tout contact étranger et Israël y vivait dans l'isolement nécessaire pour sauvegarder de tout mélange impur le dépôt de la tradition.

Mais quand le moment sera venu de semer le grain précieux du monothéisme aux quatre vents du ciel, l'isolement et la séparation cesseront, Israël se portera comme en un clin d'œil de ce centre à tous les points de la circonférence. Il partira par toutes ces grandes voies de communication qui reliaient l'Asie à l'Afrique et à l'Europe en passant par la Syrie. La captivité de Babylone dispersera ses enfants dans toute la terre habitée, et quand Jésus-Christ sera venu,

[1] Ézéch., xxxviii, 12, d'après la traduction de la Vulgate.

[2] Is., v, 1-2.

quand il enverra ses Apôtres prêcher partout l'Évangile, les Apôtres trouveront, dans toutes les villes, des Juifs, qui auront préparé déjà les esprits aux doctrines du monothéisme, et une synagogue où ils pourront faire entendre la bonne nouvelle et former le premier noyau des communautés chrétiennes[1]. Voilà l'œuvre de Dieu, non l'œuvre des hommes. Est-il permis d'y méconnaître le doigt de la Providence?

[1] Voir *Le Nouveau Testament et les découvertes archéologiques modernes*, livre II, ch. III.

LIVRE II.

DE LA CROYANCE DES HÉBREUX A L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTAT DE LA QUESTION.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a consacré, en 1873, plusieurs séances à l'examen d'une question qui intéresse tout à la fois la religion, la philosophie et l'histoire, celle de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme. M. Joseph Halévy, le savant et intrépide explorateur de l'Yémen, a soulevé le premier la discussion. Dans un mémoire qu'il avait été autorisé à lire devant l'Académie, il avait signalé l'importance de quelques passages d'une inscription d'Eschmounazar, roi de Sidon [1], qu'il traduisait ainsi : « J'ai été emporté, avant mon temps, au milieu de ceux qui sont séparés du jour; lors de ma grandeur (littéralement, élévation), [j'ai été] pieux, fils d'immortalité [2]. » Le défunt dans la bouche duquel sont mises ces paroles, exprime un peu plus loin l'espoir que le dieu auquel il adresse sa prière

[1] Eschmounazar est un roi assez ancien. *Journal asiatique,* juillet, 1888, p. 92-93.

[2] Nous citons la traduction revue et corrigée, publiée par M. J. Halévy, dans ses *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitiques*, in-8°, Paris, 1874, p. 8.

« lui fera voir l'Astoreth des cieux magnifiques[1]. » Dans un autre endroit, cette espérance se manifeste de nouveau dans des termes à peu près semblables. « Il me fera habiter avec Astarté les cieux magnifiques. » De ces passages, très explicites suivant sa version, M. Halévy avait conclu que les Phéniciens, au VIIe siècle avant notre ère, croyaient à la vie future et il avait pris de là occasion de s'élever contre ceux qui refusent aux Sémites de Palestine, contemporains et voisins des sujets d'Eschmounazar, la connaissance de ce dogme consolant d'une autre existence, qui est le fondement de la religion, de la morale et de la vertu[2].

Dans les séances du 28 février et du 7 mars 1873, M. J. Derenbourg, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, attaqua l'interprétation de l'inscription d'Eschmounazar, donnée par son coreligionnaire M. Halévy, et surtout les conclusions que ce dernier en avait tirées en faveur de la foi des Hébreux, leurs communs ancêtres, à l'immortalité de l'âme. Selon lui, l'Ancien Testament a ignoré cette doctrine et les Juifs ne l'ont connue que fort tard, par leur contact avec les étrangers et surtout avec les Grecs. Tous les endroits des Livres Saints qui sont réputés contenir des allusions à la vie future n'en contiennent pas en réalité. Ce n'est qu'en forçant ou en exagérant le sens littéral de ces passages divers qu'on a pu prétendre y découvrir ce qui n'y est point. « Dans les Écritures, il n'existe aucun texte d'où l'on puisse raisonnablement ou certainement tirer l'indication de la croyance chez les Hébreux à l'immortalité de l'âme[3]; » mais la préoccupation, poussée à l'extrême, de

[1] *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitiques*, 1874, p. 9.

[2] Compte rendu de la séance de l'Académie des Inscriptions, dans lé *Journal officiel* du 4 mars 1873, p. 1522. — Cf. la traduction de M. Oppert, dans les *Records of the past*, t. IX, p. 111.

[3] *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

faire l'apologie des livres bibliques, a induit en erreur les exégètes et les historiens.

M. Renan, sans aller tout à fait aussi loin que son ami, M. Derenbourg, l'a cependant soutenu et il a cherché à le défendre, dans la lutte, contre les réclamations que provoquait cette thèse de la part des autres membres de l'Académie. « Il s'agit de savoir, a-t-il dit, si la doctrine de l'immortalité de l'âme, avec sa conséquence la plus prochaine, qui est la rémunération des actes accomplis pendant la vie terrestre, si cette doctrine existe dans les traités gnomiques du canon des Écritures tels que Job, les Proverbes, certains Psaumes. » M. Renan « a affirmé que la doctrine de l'immortalité (de l'âme) n'existe pas dans les écrits qu'il vient de nommer, bien plus, que la philosophie qui en fait le fond est opposée à cette doctrine[1]. »

L'opinion de M. Derenbourg, ainsi appuyée par M. Renan, a fait quelque bruit et causé quelque émotion[2]. Mgr Freppel, le vaillant évêque d'Angers, y a répondu par deux notes courtes mais solides[3]. M. Joseph Halévy lui-même, pris directement à parti par le membre de l'Institut, a justifié ses premières assertions dans un second mémoire que l'Académie lui a permis de lire devant elle[4]. Nous aurions attendu de lui, il faut le dire, une réplique plus ferme et plus nette. Il a semblé sacrifier les auteurs de l'Ancien Tes-

1 *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

2 Cf. *Les anciens Juifs croyaient-ils à l'immortalité de l'âme?* dans le *Compte rendu de la première session du Congrès des Orientalistes, 1873*, t. III (1876).

3 Elles ont été publiées dans l'*Univers* des 18 et 21 mars 1873. — Mgr Freppel s'était déjà occupé de cette question dans *Les Apologistes chrétiens au IIe siècle, Tatien*, etc., in-8°, Paris, 1860, leçon VIII, p. 156 et suiv.; 2e édit., 1870, p. 171-176.

4 Dans les séances du 9, du 18 et du 25 avril 1873. Voir le compte rendu de ce Mémoire dans le *Journal officiel*, numéros du 16, du 22 et du 29 avril 1873.

tament, du moins si l'on s'en rapporte au compte rendu du *Journal officiel*, pour s'attacher exclusivement à la défense du peuple hébreu. Il « accepte les faits qui servent de point de départ à M. Derenbourg, à savoir que le canon des Écritures évite systématiquement toute allusion à la vie future et aux rémunérations qui accompagnent cette vie; mais il conteste la conclusion qu'on en tire. Les auteurs bibliques représentent, en effet, l'école mosaïque, adversaire obstinée des traditions populaires des Hébreux[1]... On se tromperait gravement si on considérait l'ensemble des idées émises par les auteurs bibliques comme l'expression des opinions et des aspirations nationales des Hébreux. Les idées combattues par l'école de Moïse portent précisément le vrai cachet national ; et parmi les rites le plus rigoureusement réprimés par le code mosaïque, les sacrifices aux mânes et l'évocation des morts occupent la première place. Et ces rites impliquent clairement la foi à la persistance de l'âme[2]. »

Il y a sans doute une part de vérité dans ces réflexions de M. J. Halévy, on ne saurait en disconvenir; mais elles ont le tort de présenter la Bible sous un jour faux et de donner à penser que Moïse et les prophètes ont cherché à étouffer, dans le cœur de leurs frères, la croyance à un des dogmes les plus importants de la religion. Si M. Derenbourg se trompe en niant l'existence de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Hébreux, M. J. Halévy se trompe aussi en nous représentant les écrivains sacrés comme des hommes qui ont « combattu » cette croyance.

La discussion, après être restée assoupie près de dix ans entre M. Halévy et M. Derenbourg, s'est ranimée à la fin de 1882. M. Halévy, dans un mémoire lu, à cette époque, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a élargi la

1 *Journal officiel* du 22 avril 1873, p. 2729.

2 *Journal officiel* du 29 avril 1873, p. 2858.

question en l'étudiant chez tous les peuples sémitiques de l'antiquité en général. Ils croyaient tous à l'immortalité de l'âme, les Assyriens en particulier. Les Hébreux avaient sur ce point les mêmes croyances. M. J. Derenbourg persiste toujours à soutenir que ses ancêtres rejetaient cette vérité capitale : le livre de Job, dit-il, se tait là-dessus ; les *Refaïm* qu'on nous montre dans le *še'ol* ne jouissent pas d'une vie véritable ; l'Ecclésiaste ne parle d'une autre vie que pour la combattre ; les Juifs n'ont adopté ce dogme qu'après les conquêtes d'Alexandre ; c'est un emprunt qu'ils firent à la philosophie de Platon par l'intermédiaire des Alexandrins et des Syriens[1].

Que faut-il penser de toutes ces assertions? C'est ce que nous allons maintenant examiner.

[1] *La croyance de l'immortalité de l'âme chez les Sémites* (par J. Halévy), *Journal officiel*, 14 septembre 1882, p. 5055-5057, et *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus*, 1882, p. 210-213 ; *L'immortalité de l'âme chez les Juifs*, par M. J. Derenbourg, *ibid.*, p. 213-219, et *Journal officiel*, 18 septembre 1882, p. 5119. — Le mémoire de J. Halévy est imprimé tout au long dans la *Revue archéologique*, juillet 1882, p. 44-53. Voir aussi un résumé dans l'*Univers, Revue littéraire*, septembre 1882, p. 136-138.

CHAPITRE II.

CROYANCES DES JUIFS SUR LA VIE FUTURE DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE.

Ce n'est pas aujourd'hui la première fois qu'on prétend que les Hébreux ont ignoré la destinée de l'âme. Voltaire écrivait en 1776 : « Tournez-vous de tous les sens, messieurs les Juifs, vous ne trouverez chez vous aucune notion claire, ni de l'enfer, ni de l'immortalité de l'âme[1]. » Et en parlant ainsi, Voltaire n'était que l'écho d'un certain nombre d'hérétiques, d'incrédules ou même de chrétiens, détracteurs obstinés des enfants de Jacob, quand ils ne l'étaient pas en même temps des fidèles disciples de Jésus-Christ. Il s'inspirait surtout de Guillaume Warburton, évêque anglican, célèbre par son esprit paradoxal et aventureux, qui, dans sa *Divine légation de Moïse*[2], soutenait en effet les idées émises naguère par M. Derenbourg.

Depuis Voltaire, ce sont surtout des Juifs, M. Salvador, M. Cahen, qui, imbus de préjugés rationalistes, ont soutenu que les anciens Hébreux n'avaient point l'idée de l'immortalité de l'âme. Ils reconnaissent tous qu'à partir de la captivité de Babylone la doctrine complète de la foi à une autre vie et à une rémunération après la mort est clairement exprimée dans les livres deutérocanoniques et dans le Talmud, mais c'est l'époque qui a suivi la première ruine de

[1] *Un chrétien contre six Juifs ou Réfutation d'un livre intitulé : Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais,* dans ses *Œuvres*, t. XLVIII, p. 512. Édition Beuchot.

[2] *The divine Legation of Moses*, Londres, 1738-1741. Cf. ce que nous avons dit sur cet écrit dans *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. II, p. 151.

Jérusalem qu'ils assignent comme date à l'implantation de ce dogme dans la théologie juive.

Prenons acte tout d'abord de cet aveu. Il est certain que les Juifs talmudistes admettaient les récompenses et les peines de l'autre vie, le ciel et l'enfer. Le traité *Sanhédrin* est très explicite, entre autres, sur ce sujet[1]. Le célèbre historien Josèphe croyait à l'immortalité de l'âme[2], et il nous affirme que les Pharisiens[3] et les Esséniens[4] y croyaient également. En remontant plus haut, nous trouvons la même doctrine clairement formulée dans les derniers livres de l'Ancien Testament. Les victimes de la persécution d'Antiochus souffrent les supplices de la vie présente, pour échapper à ceux de la vie future[5] et mériter les récompenses éternelles[6]. L'auteur du second livre des Machabées nous apprend que les prières des vivants peuvent soulager les âmes des morts dans le purgatoire[7]. Le livre de la Sagesse affirme le dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des peines, avec la plus grande netteté. La mort, nous dit-il, est le fruit du péché, mais elle n'est pas l'anéantissement.

> Les impies ont dit dans l'égarement de leurs pensées :
> « Le temps de notre vie est court et fâcheux;
> L'homme, après la mort, n'a plus rien à attendre;
>
> On ne sait personne qui soit revenu de l'Hadès;
> Nous sommes nés du néant
> Et nous serons un jour comme si nous n'avions pas été.

1 Voir Tr. *Sanhédrin*, f. 90 b; 91 a; 92 b; 94 a, etc.

2 Josèphe, *De bello jud.*, III, VIII, dans son discours à ses soldats.

3 Josèphe, *De bello jud.*, II, VIII, 14.

4 Josèphe, *Antiq. jud.*, XVIII, I, 3; *De bello jud.*, II, VIII, 11.

5 II Mach., VI, 26.

6 II Mach., VII, 11, 14, 28-29; XIV, 46.

7 II Mach., XII, 46.

Le temps de notre vie n'est qu'une ombre qui passe,
Et après la mort il n'y a plus de retour;
Le sceau est posé et nul n'en revient.

Venez donc, jouissons du présent,
Mettons à profit nos jeunes années;
Enivrons-nous de vins délicieux, couvrons-nous de parfums;

Cueillons la fleur avant qu'elle se flétrisse,
Couronnons-nous de roses avant qu'elles se fanent,...
Livrons-nous à tous les plaisirs[1]... »

Les impies ont eu ces pensées, mais ils se sont trompés,
Ils ont été aveuglés par leur propre malice.
Ils ont ignoré les secrets de Dieu.

Ils ont cru qu'il n'y avait point de récompense à espérer pour les justes...
Mais Dieu a créé l'homme pour l'immortalité[2];
Il l'a fait à son image et à sa ressemblance...

Les âmes des justes sont dans sa main,
Le tourment (de la mort) ne les atteindrà pas.
Ils ont paru mourir aux yeux des insensés...

[1] On lit à Abd-el-Gournah sur le tombeau de Noferhotep, qui vivait sous la XVIIIe dynastie, le chant d'un harpiste dont quelques vers ont une ressemblance singulière avec ces paroles de la Sagesse :

Fais un jour heureux,
Noferhotep, prêtre aux mains pures.
Qu'il y ait toujours des parfums et des essences pour tes narines.
Des guirlandes et des fleurs de lotus sur les bras de ta sœur...
Qu'il y ait du chant et de la musique devant ta face.
Négligeant tous les maux, ne songe qu'aux plaisirs,
Jusqu'à ce que vienne le jour
Où il faut aborder à la terre qui aime le silence.
Fais un jour heureux, Noferhotep.

L. Stern, dans les *Records of the past,* t. VI, p. 129. Cf. Fr. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. III, 1883, p. 253.

[2] Ἐπ' ἀφθαρσίᾳ.

Mais s'ils ont souffert des tourments devant les hommes,
Leur espérance est pleine d'immortalité[1]...
Les justes brilleront étincelants comme le feu au milieu des roseaux...

Mais les méchants seront punis selon leurs pensées,
Parce qu'ils ont négligé la justice et qu'ils se sont éloignés du Seigneur...

Alors les justes s'élèveront pleins de confiance
Contre ceux qui les ont accablés d'afflictions
Et qui leur ont ravi leurs travaux.

Les méchants, à cette vue, seront saisis de trouble et d'une horrible frayeur;
Ils seront frappés d'étonnement en voyant tout d'un coup, contre leur attente, les justes sauvés.
Ils s'écrieront eux-mêmes en poussant de profonds soupirs :

« Voilà ceux que nous avons tournés en ridicule!
Insensés que nous étions, leur vie nous paraissait une folie
Et leur mort nous semblait honteuse,
Et ils sont maintenant élevés au rang des enfants de Dieu...

Nous nous sommes égarés de la voie de la vérité!
La lumière de la justice n'a pas brillé pour nous;
Pour nous ne s'est pas levé le soleil de l'intelligence... »

Voilà ce que les pécheurs diront dans l'enfer...
Mais les justes vivront éternellement.
Le Seigneur est leur récompense,
Le Très-Haut prend lui-même soin d'eux[2].

Tout ce que vient de nous dire l'auteur de la Sagesse, le prophète Daniel le résume en quelques mots : « En ce temps-là (à la fin des temps), ce sera, dit-il, un temps de détresse, comme il n'y en a pas eu de semblable depuis qu'il existe

[1] Ἀθανασίας.
[2] Sap., II, III, V. — Pour la division de ce morceau en strophes, voir E. Revillout, *Les prières pour les morts*, dans la *Revue égyptologique*, t. IV, 1885, p. 46-47.

des nations sur la terre. En ce temps-là, tous ceux de ton peuple (le peuple juif), qui seront écrits dans le livre [de vie] seront sauvés. Et la multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveillera, les uns pour la vie éternelle (*ḥayê 'ôlam*), les autres pour l'opprobre et l'infamie éternelle. Et ceux qui auront été sages brilleront comme les feux du firmament; ceux qui auront appris aux autres à pratiquer la justice seront étincelants comme les astres, pendant toute l'éternité[1]. »

Il est donc clairement établi par ces passages que les Juifs depuis la captivité de Babylone avaient une connaissance très explicite et très précise de la doctrine de la vie future. Cette période de l'histoire sacrée étant mise hors de cause, ainsi que la période évangélique que personne n'a osé attaquer sur ce point, nous devons maintenant examiner ce qu'ont pensé les Hébreux sur l'âme et sa destinée, depuis leur origine jusqu'à l'époque de leur transplantation en Chaldée. C'est ici que commencent les dissentiments parmi les savants et les critiques.

La diversité des opinions sur une question aussi grave s'explique sans doute par la passion religieuse, qui y est trop souvent intervenue, mais il faut reconnaître cependant qu'elle a aussi une autre cause : le caractère complexe du problème à résoudre. Si l'on ne pose point nettement l'état de la question, si l'on ne l'étudie pas successivement sous toutes ses faces, il est impossible de s'entendre et d'arriver à des conclusions solides et précises. On n'a pas toujours procédé avec assez de méthode et de rigueur; de là les erreurs accumulées sur ce sujet. Veut-on prouver que les Hébreux ne connaissaient pas l'immortalité de l'âme? On essaie de montrer qu'ils n'avaient pas une idée claire de la résurrection des corps ou de la nature d'une autre vie. Ce

[1] Dan., XII, 1-3.

sont là pourtant des choses très distinctes, quoique étroitement et logiquement liées entre elles. « Il ne faut pas confondre l'idée de l'immortalité de l'âme, comme l'a justement observé M. Alfred Maury, avec la croyance à la résurrection ; cette résurrection, comme on sait, ne suppose par nécessairement l'immortalité[1]. Il ne faudrait pas non plus confondre l'idée de la survivance de l'être humain avec la doctrine de la rémunération ultra-terrestre. M. Lubbock a rapporté des faits nombreux et concluants qui établissent que chez beaucoup de peuplades sauvages, possédant la notion de la survivance, l'idée de la rémunération est absente[2]. »

Pour éviter toutes ces ambiguïtés et ces équivoques dangereuses, nous examinerons successivement quelle idée se faisaient les anciens Hébreux : 1° de la nature de l'âme; 2° de sa durée ou de son immortalité; 3° du še'ôl ou lieu du séjour des âmes ; 4° de la rémunération après la mort; 5° de la résurrection des corps.

[1] De même qu'on peut très bien avoir l'idée de l'immortalité de l'âme sans connaître la résurrection des corps.

[2] *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

CHAPITRE III.

NATURE DE L'AME D'APRÈS LA BIBLE.

On ne rencontre nulle part dans la Bible une exposition didactique de la nature de l'âme, non plus qu'une démonstration en forme de son existence et de sa distinction avec le corps ; ces procédés philosophiques, cette analyse subtile dont les Grecs nous ont laissé le précepte et l'exemple, ne sont pas dans le génie oriental, qui ne sait s'exprimer qu'en images et n'a que de l'horreur pour les abstractions. Mais si l'on veut bien se rendre compte des idées cachées sous les métaphores et contempler la vérité toute nue, en dépouillant la pensée de ces ornements d'emprunt, il sera facile à quiconque voudra voir, de connaître clairement la psychologie hébraïque et d'en admirer l'exactitude.

Elle est résumée tout entière dans la première page de la Genèse. Dieu forma d'abord, d'après le récit sacré, la partie matérielle de l'homme, son corps, qu'il tira de la poussière de la terre, *'âfâr min hâ'adâmâh*[1]. Ensuite il lui souffla lui-même un souffle de vie, il lui donna l'esprit immatériel, *nišmaṭ-ḥaïm*[2]. L'union de ce corps et de cet esprit, de ce *'âfâr* et de ce *nišmaṭ* forme l'homme, la *néfeš ḥayâh*, « l'âme vivante, » qui reçoit le nom d'*Adam* ou « homme[3]. » Le corps terrestre, quoique façonné par les mains de Dieu, n'est donc primitivement qu'une statue sans vie ; il ne devient l'homme que lorsqu'un nouvel élément, le *nišmaṭ-ḥaïm*, vient s'ajouter au premier, et forme ainsi de ces deux éléments une personne

[1] Gen., II, 7.

[2] Gen., II, 7.

[3] Gen., I, 27 ; II, 7.

unique. Peut-on désirer une affirmation plus claire de l'existence de l'âme, ainsi que de la distinction et de la différence de nature qui existent entre elle et le corps?

Cependant l'Écriture ajoute un trait qui rend ces vérités encore plus frappantes et plus palpables. L'homme est supérieur à la bête par son corps, œuvre des doigts de Dieu lui-même, mais il lui est surtout supérieur par son âme, parce que son âme est faite « à l'image et ressemblance[1] » de Dieu, son créateur. On a beaucoup admiré, et avec raison, le disciple de Socrate lorsqu'il appelle l'homme une « plante céleste[2], » et qu'est cependant le langage de Platon comparé à celui de la Genèse, qui nous montre dans nos âmes les images de Dieu? Quelle profondeur dans ce simple mot! L'expression de Moïse n'a et ne peut avoir qu'un sens : elle signifie dans notre langue froide et décolorée, mais plus précise : l'homme est composé d'un corps et d'une âme; son corps a été formé de terre, mais son âme a été créée directement par Dieu, et c'est par elle qu'il ressemble à son Créateur; il n'est point son image par son corps, car ce corps lui est commun avec les animaux et, d'ailleurs, Dieu n'a point de corps; il n'est point son image parce qu'il est doué de vie, car la vie lui est commune avec tous les autres êtres vivants, et n'est pas, par conséquent, un signe caractéristique, ou, comme parlent les philosophes, sa différence propre; il est l'image de Dieu par son âme spirituelle, intelligente et libre, qui est son apanage exclusif, qui fait de lui le roi de la création et lui vaut le droit de commander à toute la nature[3].

On a dit tout cela depuis Moïse en termes plus abstraits et, si l'on veut, plus précis, mais on ne l'a dit jamais avec autant de magnificence ni avec plus de vérité : « Encore un

1 Gen., I, 26-27.

2 Saint Basile lui donne aussi ce nom, τὸ οὐράνιον φυτὸν ὁ ἄνθρωπος. *Hexaem.*, IX, 2, t. XXIX, col. 192.

3 Gen., I, 28.

coup, dit Bossuet avec l'éclat et l'autorité de son nom et de son langage, encore un coup, Dieu a formé les autres animaux en cette sorte : « Que la terre, que les eaux produisent » les plantes et les animaux[1], » et c'est ainsi qu'ils ont reçu l'être et la vie. Mais Dieu, après avoir mis en ses mains toutes-puissantes la boue dont le corps humain a été formé il n'est pas dit qu'il en ait tiré son âme, mais il est dit « qu'il » inspira sur sa face un souffle de vie, et, c'est ainsi qu'il a » été fait une âme vivante[2]. » Dieu fait sortir chaque chose de ses principes : il produit de la terre les herbages et les arbres avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale : mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe, qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie, que Dieu tire de sa bouche pour animer l'homme : ce qui est fait à la ressemblance de Dieu ne sort point des choses matérielles ; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue de marbre ou de bois. L'homme a deux principes : selon le corps, il vient de la terre; selon l'âme, il vient de Dieu seul ; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps « retourne à la terre d'où il a été tiré, l'esprit retourne » à Dieu qui l'a donné[3]. »

Il y a donc, en résumé, trois moments successifs dans la création de l'homme : Dieu façonne d'abord la substance matérielle, la « poussière, » *'âfâr*, ou « la chair, » *bâšâr*, ce que nous appelons « le corps. » En second lieu, il donne à ce corps « l'esprit » qui l'anime, *nišmaṭ*, son souffle, ce que l'Écriture appelle ailleurs *ruaḥ*, ce que les Grecs nommaient *pneuma* et les Latins *spiritus*. Enfin de l'union de l'esprit et de la matière résulte la personne humaine, la *néfeš*

1 Gen., I, 11, 20, 24.
2 Gen., II, 7.
3 Eccl., XII, 7. Bossuet, *Élévations sur les mystères*, 4e semaine, XIe Élév., *Œuvres complètes*, édit. Contant-Laguerre, t. II, p. 198.

ḥayâh, « l'âme vivante, » l'être unique mais composé, qui est l'homme, *psychê*, *anima*. L'âme vivante ou l'homme n'est donc pas « l'esprit » seul, pas plus qu'elle n'est le corps seul, c'est le composé de l'un et de l'autre, le *conjunctum*, comme l'appelle saint Thomas, la personnalité, qui, de deux substances différentes, fait une seule individualité. De là l'usage, en hébreu comme en arabe, du *néfeš* pour le pronom réfléchi « soi [1]. »

Le sens précis de ces mots divers, *bâšâr*, *ruaḥ*, *néfeš*, et leurs synonymes, est fidèlement conservé dans tous les livres, non seulement de l'Ancien, mais aussi du Nouveau Testament [2], dans le texte original comme dans la traduction des Septante et de la Vulgate latine. « Le corps (*bâšâr*) souffre, dit Job, et l'âme (*néfeš*) s'afflige [3]. » — « Parce que mon âme (*lêb*) se réjouit, mon corps (*bâšâr*) est en assurance, » chante le Psalmiste [4]. — Les Proverbes disent dans le même sens : « La santé des corps (*beṣârîm*), c'est la tranquillité de l'âme [5]. » — Dieu, dit Job à ses amis, « tient en sa main l'âme (*néfeš*) de tous les êtres vivants, et l'esprit (*ruaḥ*) de toute chair humaine (*bâšâr*) [6]. » — « L'esprit (*pneuma*) est prompt, dit

[1] I Sam., I, 15; Amos, VI, 8. Voir Exod., XXIII, 9, le sens de personne.

[2] Cette règle souffre cependant des exceptions, comme tous les termes du langage; נפש, *néfeš*, et רוח, *rûaḥ*, s'emploient quelquefois comme synonymes l'un de l'autre (Job, XII, 10), à cause des exigences du parallélisme poétique, de même que nous employons souvent, en français, âme pour esprit.

[3] Job, XIV, 12.

[4] Ps. XVI, 9. — Le mot לב, *lêb*, « cœur, » désigne souvent en hébreu le siège de l'intelligence et s'emploie dans ce sens, comme synonyme de נפש, *néfeš*, ou de רוח, *rûaḥ*. — Nous avertissons que les Psaumes sont toujours cités dans ce livre II d'après l'ordre de la Bible hébraïque, qui diffère souvent de celui de la Vulgate.

[5] Prov., XIV, 30. Voir aussi Ps. XXXIV, 3.

[6] Job, XII, 10. Voir aussi Num., XVI, 22. Comparer également Is., X, 18 et XXXI, 3 : « Les Égyptiens ne sont que des hommes et non pas des dieux,

Notre-Seigneur dans saint Matthieu, mais la chair (*sarx*) est faible[1]. » — « Mon âme (*psyché*) glorifie le Seigneur, et mon esprit (*pneuma*) tressaille en Dieu, » chante la Sainte Vierge[2]. — « Que votre esprit (*pneuma*) et votre âme (*psyché*) et votre corps (*sôma*) soient irrépréhensibles à la vue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, » écrit saint Paul aux Thessaloniciens[3].

Par une singulière coïncidence, le philosophe de Stagyre, dans son *Traité de l'âme*, parlait comme la Bible ; il distinguait, lui aussi, dans l'homme le corps, l'esprit et l'âme, le *sôma*, le *noûs* et la *psyché*, et il faisait aussi venir l'esprit du dehors[4].

Ainsi la distinction de l'âme et du corps et l'union étroite de ces deux substances, formant une seule personne, sont très clairement marquées dans la Bible. La psychologie hébraïque attribue aussi très exactement à la *néfeš* les facultés que nous attribuons à la personne humaine : la sensibilité, l'intelligence, la volonté. Elle aime[5], elle hait[6]; elle se réjouit[7], elle s'attriste[8]; les sensations de douleur[9] et de plaisir[10], la faim[11], la soif[12], lui sont rapportées aussi bien

et leurs chevaux *ne sont que chair*, בשר (*bâśâr*), *et non pas esprit*, רוח (*rûaḥ*). »

1 Matth., XXVI, 41.

2 Luc, I, 46, 47.

3 I Thess., V, 23. Cf. I Cor., XV, 45, 46, 47, et Heb., IV, 12.

4 Voir le premier chapitre du second livre *De Animâ*, Aristotelis *Opera*, Aureliæ Allobrogum, 1605, t. I, p. 486. — Méliton de Sardes, au IIe siècle de l'ère chrétienne, avait composé un livre intitulé : Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (καὶ) νοός, ce que Rufin traduit : *De animâ et corpore et mente*. Nous n'en connaissons malheureusement que le titre.

5 Gen., XXXIV, 3; I Sam., XVIII, 1; Cant., I, 7; Isaï., XLII, 1, etc.

6 Ps. XVII, 9; Isaï., I, 14; XLIX, 7.

7 Ps. LXXXVI, 4.

8 Job, XXIV, 12; XXX, 16, 25; Ps. XLII, 6, 12; XLIII, 5, etc.

9 Gen., XLII, 21; Num., XXI, 5; Job, X, 1; Ps. LXXXVIII, 4.

10 Ézéch., XXV, 6.

11 Prov., X, 3.

12 Prov., XXV, 25.

que les sentiments de la crainte[1] et de l'espérance[2], de la force[3] et de la faiblesse[4], les vices[5] et les vertus[6], les désirs[7] et les dégoûts[8], les bénédictions[9] et les imprécations[10]. C'est elle qui connaît[11] et qui pense[12], qui se souvient[13] et qui oublie[14]; c'est elle aussi qui veut [15] et qui ne veut pas[16], qui prend des résolutions et les exécute[17]. *'Arêk néfeš*[18] correspond mot pour mot à « longanimité » et *qâṣêr néfeš*[19] à « pusillanimité. »

1 Isaï., xv, 4. Sentiments, dispositions en général, Exod., xxiii, 9. — I Sam., i, 15, *verser son âme, tout ce qu'on a sur le cœur.*

2 Ps. lvii, 2; cxxx, 5.

3 Jud., v, 21.

4 Ps. cvi, 15; cxix, 81; Jer., iv, 31, etc.

5 Prov., xxviii, 25, de l'orgueil; Ézéch., xxxvi, 5, de la haine contre le peuple de Dieu; Lev., iv, 2; v, 15, 17, etc., du péché.

6 Ps. lxxxvi, 4; cxliii, 8, de la piété envers Dieu.

7 Deut., xii, 15; xiv, 26; xviii, 6; Isaï., xxxvi, 8, 9; Ps. xlii, 2; lxxxiv, 3; Mich., vii, 3. Cf. Apoc., xviii, 4. נפש signifie même le *désir*, Prov., xxiii, 2, et la *chose désirée*, Ps. xxxv, 25.

8 Jud., xvi, 16.

9 Gen., xxvii, 4; Ps. ciii, 1, 2, etc.

10 Job, xxxi, 30.

11 Ps. cxxxix, 14; Prov., xix, 2. — Elle parle, Lament., iii, 24; elle entend, Jer., iv, 19, dans le sens de *ego*, désignant la personne, *je* parle, *j'*entends.

12 I Sam., xx, 4, c'est elle qui réfléchit. Cf. אשית עצות בנפשי, *'ašit 'êṣvoṭ benafšî, jusqu'à quand placerai-je des pensées dans mon âme?* Ps. xiii, 3. L'imagination est appelée הלך־נפש, *halok néfeš, l'aller de l'âme*, Eccle., vi, 9; concevoir, penser en soi-même se dit : אל־תדמי בנפשך, *'al-ṭedammî benafšêka, ne pense pas dans ton âme* ou *en toi-même*, Esth., iv, 13. — Saint Paul appelle l'imagination ἐνθύμησις, Act., xvii, 29.

13 Lament., iii, 20; Deut., iv, 9.

14 Ps. ciii, 2.

15 Gen., xxiii, 8; I Chron., xxviii, 9. Cf. Col., iii, 23.

16 Job, vi, 7.

17 Ps. cxix, 129.

18 Job, vi, 11.

19 Num., xxi, 4.

Le *ruaḥ*, désignant « l'esprit, » est naturellement, comme la *néfeš*, le principe des sentiments et des affections[1], de la volonté[2] et de l'intelligence[3].

La Bible ne nous dit nulle part quelle est l'essence du *ruaḥ*. On a prétendu que, pour les Israélites, l'âme n'était point spirituelle, parce qu'elle était désignée par des noms qui signifient tous « souffle » ou « vent. » Cet argument, emprunté à l'étymologie, est ici sans valeur. Le langage humain a été obligé de se servir d'images sensibles et matérielles pour exprimer les idées métaphysiques et pour désigner les êtres immatériels : c'est une règle qui ne souffre aucune exception. Or, la plupart des peuples, peut-être par un souvenir confus de la tradition antique et primitive sur l'origine de l'âme, ont regardé le souffle, le vent, comme l'image la plus expressive, la plus propre à peindre à l'imagination et à exprimer par la parole, l'esprit, cet agent caché et immatériel que nos sens ne peuvent saisir, comme nos yeux ne peuvent voir ce vent invisible dont l'existence ne se manifeste que par les effets[4]. Nos expressions « âme, esprit » n'ont point primitivement d'autre sens que celui du souffle. En latin, en grec, en sanscrit, les mêmes mots désignent l'âme et le vent, comme en hébreu et en arabe.

Les expressions employées par la Bible indiquent donc plutôt le caractère immatériel du principe pensant, puisqu'elles le désignent par les termes les moins grossiers, les plus subtils, en quelque sorte, qu'elle ait pu découvrir, par des termes identiques à ceux qu'ont employés les philosophes les plus spiritualistes, Platon, saint Augustin, Leibnitz. Nulle part elle ne dit que l'âme est corporelle. Elle ne dit pas non plus, il est vrai, que l'âme est un pur esprit. Elle ne pou-

[1] Prov., XXV, 28 ; XI, 13 ; XVII, 22 ; Gen., XXVI, 35 ; Ps. LI, 12, 19, etc.
[2] Exod., XXXV, 21 ; II Reg., XIX, 7 ; Isaï., XXXVII, 7.
[3] Exod., XXVIII, 3 ; Deut., XXIV, 9 ; Isaï., XI, 2.
[4] Cf. Ps. LXXVIII, 39.

vait pas même le dire, car elle ne possédait aucun mot pour exprimer cette idée. Le Nouveau Testament ne l'a pas dit non plus[1]. Mais tout ce que la Bible pouvait faire, elle l'a fait : elle a insinué la spiritualité de l'âme. Elle nous parle de la nature de l'âme, par rapport à sa simplicité, dans les mêmes termes que de la nature de Dieu. Jamais elle n'a affirmé expressément que Dieu est un pur esprit, mais jamais elle n'a affirmé non plus que Dieu est chair, corps, matière[2]. Jusque dans ses plus hardis anthropomorphismes, elle évite ces expressions qui auraient pu faire croire à l'homme que Dieu est un être semblable à lui. Elle a ainsi enseigné l'immatérialité divine, par voie de réticence et de conclusion, autant que le permettait la langue imparfaite et incomplète, au point de vue métaphysique, dans laquelle elle est écrite.

Il en est de même de la notion de la spiritualité de l'âme. L'âme ou le *rûaḥ* est distinct du corps. *Néfeš* se dit des hommes et des bêtes, comme en français « âme, » parce qu'elle n'exclut point le corps et signifie souvent la vie[3], mais elle ne se dit point de Dieu[4]. *Rûaḥ*, « l'esprit, » au

1 Voir cependant Luc, xxiv, 39. Noter que saint Luc avait reçu une éducation hellénique et que par suite, il s'exprimait, comme saint Paul, avec une plus grande précision que les autres écrivains du Nouveau Testament qui avaient reçu une éducation sémitique.

2 Dieu est même mis en opposition avec la chair pour exprimer par là qu'il n'a point de corps : Je me confie en Dieu et ainsi je ne crains pas, car que peut contre moi la chair, בשר (*bâšâr*)? » Ps. LVI, 5. Voir aussi Jer., XVII, 5. Dans le Nouveau Testament, saint Jean dit avec précision, IV, 24 : πνεῦμα ὁ Θεός.

3 De là l'expression : « dont la נפש, *néfeš*, ou la vie est dans le sang. » Lev., XVII, 14, etc.

4 Amos, VI, 8, נפש est dit de Dieu, mais seulement dans le sens de soi-même, parce que l'usage avait fait de ce mot le pronom réfléchi en hébreu, comme en arabe. Voir Job, IX, 21, נפשי = *ego*, etc., et plus haut, p. 531, note 1.

contraire, se dit en hébreu, comme esprit dans notre langue, de Dieu et de l'homme, et point des bêtes[1]. Il y a donc entre Dieu et le *rûaḥ* quelque analogie de nature qui distingue ce dernier des choses matérielles. Il n'est en effet jamais confondu avec ce composé de poussière qui est le corps, il en est même plusieurs fois soigneusement distingué. L'Ecclésiaste opposait le *rûaḥ* qui remonte à Dieu, son auteur, à la *'afar* qui retourne dans la terre d'où elle a été tirée[2]. Moïse et Job distinguent également *rûaḥ* de *bâśâr*[3], l'esprit du corps. L'homme, lorsqu'il écoute ses passions charnelles, descend de son rang d'honneur et devient semblable aux bêtes[4]; pris par son meilleur côté, il n'est qu'un peu inférieur aux anges[5]; il est semblable à Dieu. « Or, en quoi réside surtout cette ressemblance avec l'être infini, incorporel et éternel, avec la puissance, l'intelligence et la bonté divine, demande M. Th.-H. Martin, dans son excellent livre de *La vie future?*... N'est-ce pas dans l'âme, dans ce « souffle de Dieu[6], » ce « souffle d'intelligence[7], » qui est en nous la « lampe du Seigneur[8], » suivant les expressions de la Bible, dans l'âme, qui est douée de raison, tandis que les animaux en sont privés, suivant la remarque du Psalmiste[9]? »

L'union qui existe entre le corps et l'âme de l'homme n'est

[1] Il ne se dit des animaux que dans un sens différent, celui de souffle respiratoire, de vie, Gen., VII, 22; Ps. CIV (hébreu), 29, mais jamais comme principe des actes des bêtes.

[2] Eccl., XII, 7.

[3] Num., XVI, 22; Job, XII, 10.

[4] Ps. XLIX (Vulg., XLVIII), 13, 21.

[5] Ps. VIII, 6.

[6] Gen., II, 7.

[7] Job, XX, 3; XXXII, 8.

[8] Prov., XX, 27.

[9] Ps. XXXII (XXXI), 9. — Th.-H. Martin, *La vie future*, 3e édit., in-12, Paris, 1870, p. 78.

pas indissoluble : elle se brise par la mort. Les Hébreux considéraient la mort comme la séparation de l'âme et du corps. Les créatures cessent de vivre et redeviennent poussière, quand Dieu leur retire leur âme, *ruḥam*[1]. Ou bien encore, « mourir, » pour les écrivains bibliques, c'est « mettre son âme à nu[2], » ce qui semble indiquer que le corps est pour l'âme comme un vêtement dont la mort le dépouille.

La résurrection s'opère par le retour de l'âme dans le corps qu'elle animait. Lorsque, dans sa célèbre vision des ossements arides, Ézéchiel eut prophétisé sur eux une première fois, les corps reprirent leur forme primitive; rien n'y manquait, nerfs, chair, peau, excepté la vie, parce que « l'âme (*ruaḥ*) n'était pas en eux. » Par ordre de Dieu, il prophétisa une seconde fois. Alors l'âme vint animer ces corps et ils « vécurent de nouveau et ils reçurent le mouvement[3]. » Saint Luc, racontant la résurrection de la fille de Jaïre, dit en termes analogues : à la voix de Jésus, « son âme (*pneuma*) retourna en elle[4]. »

La vie de l'homme est donc le résultat de l'union de l'âme et du corps, et la mort est la rupture de cette union. Le corps, séparé de l'âme, est enseveli dans le sein de la terre, où il redevient poussière[5], mais l'âme séparée du corps, meurt-elle comme lui? que devient-elle?

[1] Ps. CIV, 29.

[2] הערה למות נפשו, *Hé'érâh lammavet nafšò*, « nudavit per mortem animam suam. » Isaï., LIII, 12. Voir aussi Ps. CXLI, 8. Cf. II Cor., V, 3. Le corps est la maison de l'âme, Job, IV, 19.

[3] Ézéch., XXXVII.

[4] Luc, VIII, 55.

[5] Gen., III, 19.

CHAPITRE IV.

IMMORTALITÉ DE L'AME OU SURVIVANCE DE L'AME APRÈS LA MORT.

Selon la croyance des Hébreux de tous les temps, l'âme ne meurt pas, elle survit au corps ; elle est immortelle.

Dans une séance de l'ancienne Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 17 janvier 1749, Fréret exprimait la surprise que lui causaient ceux qui « se plaignent de ne trouver dans l'Écriture aucune preuve claire que les Juifs, au temps de Moïse, crussent à l'immortalité de l'âme. » Pour lui, rien n'était plus évident que les preuves qui établissent cette croyance[1]. Quel eût donc été son étonnement, s'il eût entendu nier ce qui lui semblait si clair et si bien établi ! En effet, la Bible suppose toujours d'une manière si visible l'immortalité de l'âme qu'il faut volontairement fermer les yeux pour refuser de l'y voir.

Remarquons d'abord, comme l'a fait M. Joseph Halévy, qu'il était impossible que les Hébreux ignorassent cette grande vérité, à cause du milieu dont ils sortaient et dans lequel ils vécurent, depuis Abraham, le père de leur race, jusqu'à Moïse, leur législateur.

Tous les hommes ont connu ce dogme fondamental. « C'est une thèse aujourd'hui banale, à force d'avoir été démontrée, a dit M. Maury à l'Académie des Inscriptions, que chez tous les peuples de toutes les races, à part quelques exceptions insignifiantes, il existe une croyance unanime sur ce point, que la vie de l'être humain se continue, de quelque façon que ce soit, après la mort. Il y a plus de

[1] *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1756, t. XXIII, p. 185.

quatre-vingts ans qu'un savant allemand M. Flügge, a mis cela en lumière, en passant en revue les croyances et les traditions du genre humain entier. Il est incontestable que les Hébreux ont eu sur ce point la croyance générale[1]. »

Comment ne l'auraient-ils pas eue? C'était celle des Chaldéens leurs ancêtres et celle des Égyptiens au milieu desquels ils étaient devenus un peuple.

1.

Croyance des Chaldéens à l'immortalité de l'âme.

On ne peut douter que les Chaldéens, ancêtres d'Abraham, n'aient connu l'immortalité de l'âme[2]. Assurbanipal, racontant dans une de ses inscriptions, la mort de Tharaka, roi d'Égypte, dit de lui : *Illik muz musi-su*, « il s'en alla dans son pays, (le pays) de la nuit[3]. » Cette locution qui devait être fort ancienne et commune aux habitants de la Chaldée comme à ceux de l'Assyrie, implique non seulement l'idée de la survivance des âmes mais aussi celle de leur réunion dans un lieu qui leur est destiné après la mort.

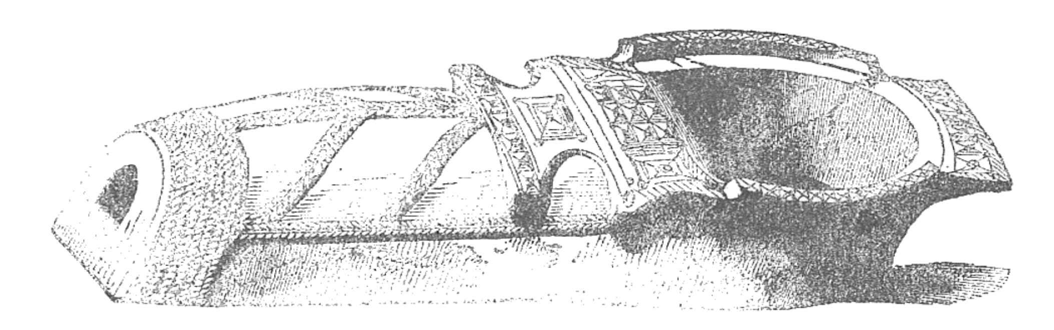
L'un des indices les plus significatifs des croyances d'un

[1] *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618. — Voir Chr. W. Flügge, *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung*, 3 Theile, Leipzig, 1794-1800; Edm. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung*, in-8°, Iéna, 1877. M. Spiess donne la bibliographie complète de tout ce qui touche aux questions de l'immortalité de l'âme, de l'autre vie, etc. En ce qui concerne les Hébreux, on peut consulter en particulier Oehler, *Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata*, Stuttgart, 1846.

[2] A. Jeremias, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode*, in-8°, Leipzig, 1887; J. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier*, in-8°, Strasbourg, 1890, p. 215-234.

[3] G. Smith, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 113.

peuple sur la destinée humaine après la mort, ce sont les usages funèbres. On ne rend un culte aux défunts que parce qu'on croit que, dans un autre monde, ils ont encore une sorte d'existence. Il faut bien que les Chaldéens aient eu des idées de ce genre pour qu'ils aient traité leurs défunts comme les fouilles modernes nous apprennent qu'ils l'ont fait. Il paraît

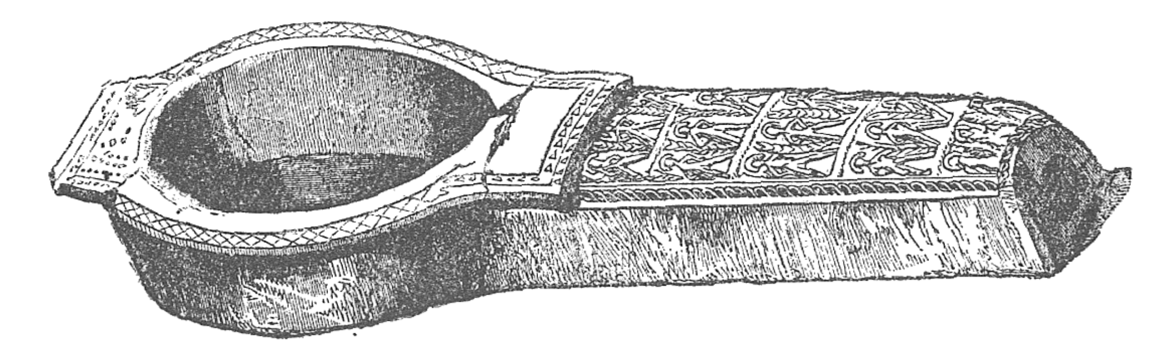


34. — Cercueil de Warka.

avoir existé chez eux une espèce de lieu sacré pour les sépultures, auquel leur piété attachait des idées religieuses, car les débris humains amoncelés dans les villes de la Basse Chaldée, et surtout à Warka, l'ancienne Érech du temps de Nemrod, sont incalculables[1]. On avait été d'abord fort surpris de ne point trouver en Assyrie des sépultures assyriennes. Depuis on a découvert que la nécropole de l'Assyrie, c'était la Chaldée. Les cadavres semblent avoir été transportés, par le Tigre et l'Euphrate, dans ce dernier pays, comme dans une terre sainte. Les sarcophages où ils étaient renfermés sont de petites dimensions : on paraît avoir été préoccupé de la pensée de donner peu de place à

[1] Ces détails et tous ceux qui suivent sur ce sujet sont le résumé du chapitre XVIII, p. 198-220, des *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana, with an Account of Excavations at Warka*, by W. K. Loftus, in-8°, Londres, 1857. — Sur les cimetières de la Chaldée, voir aussi G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 350-356, 371-374.

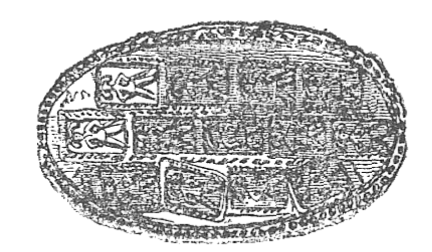
chaque défunt, afin qu'il y en eût pour un plus grand nombre. La plupart des cercueils sont ornés. Ils sont en argile, non pas cuite, mais séchée au feu. Leur forme ressemble assez exactement à celle d'une gigantesque pantoufle[1]. A



35. — Autre cercueil de Warka.

l'extérieur, on voit sur plusieurs des séries régulières d'ornements en relief parmi lesquels se détache, plusieurs fois répétée, une figure humaine, les pieds écartés, les mains appuyées sur les hanches. La partie supérieure du cercueil offre une grande ouverture, à l'une de ses extrémités[2]. Cette ouverture est fermée par un couvercle plat, soigneusement cimenté aux bords[3].

Le cadavre des morts enterrés en Chaldée était enveloppé de bandelettes, à la façon dont l'Évangile nous apprend que l'était Lazare. Les mains seules demeuraient libres sur la poitrine, ainsi que la tête. Dans chaque main était placée une sorte de masse d'armes, à tête circulaire, qui était sans doute un emblême religieux dont la signifi-



36. — Couvercle d'un cercueil de Warka.

1 Voir Figure 34. D'après Loftus. Ce cercueil n'est peut-être pas d'une haute antiquité, mais il atteste la perpétuité des ensevelissements à Warka.

2 Voir Figure 35. D'après Loftus.

3 Voir Figure 36. D'après Loftus.

cation nous est inconnue[1]. On enduisait probablement les corps de bitume pour les conserver.

N'oublions pas de remarquer que les sarcophages contiennent souvent des joyaux, des briques écrites et scellées[2], des lampes et en particulier des vases qui ne peuvent avoir été enfermés dans les tombeaux que pour servir au défunt dans une autre vie, car ils contiennent des aliments. A Mughéir, l'ancienne Ur, la patrie d'Abraham, M. Taylor a découvert dans chaque cercueil deux vases : dans l'un étaient encore des noyaux de dattes, et dans l'autre, des os d'oiseaux, des écailles de poisson et d'autres restes de nourriture[3]. Nous savons d'ailleurs par les inscriptions que les Assyriens donnaient aux morts des aliments et des boissons comme aux vivants[4]. « La pratique de placer des aliments et de l'eau auprès des défunts était certainement liée aux superstitions de cette époque, dit Loftus[5]. Il est bien difficile de ne pas



37. — Modèle chaldéen en terre cuite, d'un corps dans un cercueil.

[1] Voir Figure 37, d'après une terre cuite du *British Museum;* Loftus, *Travels in Chaldæa,* p. 204, 205 et 254; Layard, *Nineveh and Babylon,* p. 558 et 560; E. Feydeau, *Histoire des usages funèbres et des sépultures des peuples anciens,* 2 in-4°, Paris, 1856-1858, t. I, p. 465.

[2] Loftus, *Travels,* p. 254.

[3] Taylor, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society,* t. XV, 1855, p. 269 et suiv.; W. Loftus, *Travels,* p. 202.

[4] Voir cylindre de Rassam, col. VI, lignes 75-76, *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 206-207; Alden Smith, *Keilschrifttexte Asurbanipals,* t. I, p. 50-51; K 891, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* pl. 8, n°2, revers, lignes 1-2 (d'Assurbanipal); *Keilinschriftliche Bibliothek,* t. II, p. 262-263; P. Jensen, *Kosmologie der Babylonier,* p. 424.

[5] W. Loftus, *Travels,* p. 213 : « The same practice, ajoute-t-il, is,

voir dans le soin apporté aux sépultures et dans tous ces rites funèbres autant d'indices de la foi des Assyro-Babyloniens à l'immortalité de l'âme[1].

Le peu que nous savons de l'ensevelissement des premiers patriarches hébreux dans la terre de Chanaan, suffit pour nous apprendre l'importance qu'ils attachaient à leur sépulture. Abraham voulut avoir un tombeau de famille qu'il acheta à un prix élevé[2]. Il y ensevelit Sara, sa femme; il y fut enseveli lui-même[3], ainsi qu'Isaac son fils et Rébecca, femme d'Isaac[4]. Jacob y ensevelit aussi son épouse

I believe, continued among the Arabs, who conceive that these articles are necessary to give the spirit strength on its long journey. » *Ibid.* Voir aussi, p. 253-254. Un prêtre de Mossoul (l'ancienne Ninive), le P. Hosanna, racontait il y a quelques années à celui qui écrit ces lignes, qu'après la mort de son père, il avait été envoyé plusieurs jours de suite pour lui porter ses repas qu'il déposait sur sa tombe : « Quoique nous sachions, nous chrétiens, me disait-il, que les morts n'ont pas besoin de nourriture, nous continuons à suivre l'usage de nos ancêtres, parce que la part de nos défunts devient ainsi la part des pauvres et que cette aumône peut être utile à l'âme de ceux que nous avons perdus. » — Les Grecs apportaient aussi des aliments aux morts, comme le prouvent des textes nombreux. Les plus importants ont été réunis par M. Fustel de Coulanges, dans sa *Cité antique*, 7e édit., 1879, p. 14. Cf. *Journal officiel*, 20 août 1879, p. 8638, et 20 avril 1880, p. 4279-4280; L. Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, in-4o, Paris, 1864-1874, p. 156; A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, in-8o, Paris, 1873, p. 354-356. — Les Latins partageaient les idées des Grecs. Cicéron dit en parlant des défunts : « Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. » *Tuscul.*, I, 16. — Sur les repas funéraires des Chinois, voir *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1877, p. 325. — Tous ceux qui ont visité l'Orient ont vu les femmes musulmanes porter le jeudi des aliments à leurs morts.

[1] Assurbanipal, roi de Ninive, compte parmi les vengeances qu'il exerça contre les restes des rois de Susiane qui avaient été les ennemis de l'Assyrie, la privation de sépulture. Voir St. Guyard, *Journal asiatique*, mai-juin 1880, p. 514, et Amiaud, *ibid.*, août-septembre 1881, p. 237.

[2] Gen., XXIII. Voir notre tome I, p. 518.

[3] Gen., XXV, 9.

[4] Gen., XXV, 27, 29; XLIX, 31.

Lia et recommanda instamment à ses enfants, sur son lit de mort, de l'y ensevelir lui-même, ce qui fut exécuté[1]. Joseph ordonna également de transporter son corps dans la Terre Promise, lorsque son peuple en prendrait possession, et ses descendants l'enterrèrent au milieu d'eux, à Sichem, comme nous l'avons déjà vu plus haut[2]. Tout porte ainsi à croire que le rameau chaldéen, transporté des bords de l'Euphrate en Palestine, rendit aux dépouilles mortelles de ses défunts, des honneurs à peu près semblables à ceux qu'on leur rendait dans la mère-patrie, et attacha à ces cérémonies la même signification élevée, touchant la vie permanente de l'âme après la mort.

En dehors de ces usages funèbres, le récit du déluge, que nous a conservé Bérose, nous fournit une preuve directe et positive de la croyance babylonienne à une autre vie. Lorsque, après le desséchement de la terre, Xisuthrus eut offert un sacrifice aux dieux, il disparut avec ceux qui l'accompagnaient. « Cependant ceux qui étaient restés dans le navire, ne le voyant pas revenir, descendirent à terre à leur tour, et se mirent à le chercher en l'appelant par son nom. Mais ils ne le revirent plus, et une voix se faisant entendre du haut des airs, leur dit : « Honorez les dieux. » Xisuthrus, en récompense de sa piété, a été enlevé pour » habiter désormais avec les dieux, ainsi que sa femme, sa » fille et le pilote du navire[3]. »

La tablette cunéiforme du déluge, publiée par George Smith et que nous avons reproduite dans notre premier volume, confirme, pour le fond, ce détail de la narration de Bérose, et nous en garantit ainsi la haute antiquité : elle nous apprend que l'homme, sauvé de la grande inondation,

[1] Gen., XLIX, 31 ; L, 13.

[2] Gen., L, 24 ; Exod., XIII, 19 ; Josué, XXIV, 32. Voir notre t. II, p. 196.

[3] Bérose, *Fragmenta*, Fragm. 7, dans *Historicorum græcorum fragmenta*, édit. Didot, t. II, p. 501.

avait reçu des dieux le privilège de l'immortalité. Gilgamès ne va le trouver à l'embouchure des rivières que pour apprendre de lui le secret de vivre à jamais. Samasnapistim termine le récit du grand cataclysme, en lui disant :

203. Voilà que Samasnapistim et sa femme, comme des dieux seront regardés et
204. Habitera Samasnapistim au loin, à la bouche des rivières.
205. Ils me prirent et, dans un lieu éloigné, à la bouche des rivières, ils me placèrent[1].

Nous n'avons point, dans ces passages, une profession explicite de la foi à l'immortalité de l'âme, mais nous y voyons du moins que les Chaldéens croyaient à la possibilité de l'immortalité de l'homme, et qui mieux est, qu'ils considéraient cette immortalité comme une récompense de la vertu.

D'autres passages sont plus explicites. Fox Talbot a publié, en 1872, la traduction d'une prière assyrienne qui affirme l'existence d'une autre vie. C'est une prière pour le roi :

1. Longs jours,
2. longues années,
3. glaive fort,
4. longue vie,
5. années de gloire,
6. prééminence parmi les rois,
7. accordez (tout cela) au Roi,
8. mon seigneur, qui a offert de tels présents
9. à ses dieux.
10. Les vastes et larges frontières
11. de son empire
12. et de son gouvernement,

[1] Colonne IV. Voir t. I, p. 325.

13. puisse-t-il agrandir et compléter !
14. Possédant la suprématie sur tous les rois,
15. la royauté et l'empire,
16. puisse-t-il atteindre la vieillesse
17. et le grand âge !
18. Et après le don de ces jours (présents),
19. dans les fêtes de la montagne d'argent, des cours célestes
20. de la demeure de la félicité (*mum sa barikiti*),
21. à la lumière
22. des champs de délices,
23. puisse-t-il mener une vie
24. éternelle (?), sainte,
25. en la présence
26. des dieux
27. qui habitent l'Assyrie[1] !

Cette dernière strophe exprime très clairement la croyance assyrienne aux récompenses d'une autre vie.

Nous lisons dans une autre inscription traduite par M. Chad Boscawen :

1. Marduk
2. à son trône
3. j'ai fait entrer.
4. Une troupe
5. d'enfants du peuple...
8. à Marduk
9. et à Zarpanit
10. j'ai consacré.
11. (Ils sont) au roi Agu.

[1] *Records of the past*, t. III, p. 133-134; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. I, p. 107; *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. 66. Cette prière est également dans Fr. Lenormant, *Les civilisations primitives*, t. II, p. 177-178. Voir aussi *ibid.*, p. 180.

12. Puissent ses jours être longs;
13. ses années être prolongées!
14. Une vie heureuse
15. puisse-t-il mener!
16. Le haut du ciel (*ziri sume*)
17. vaste,
18. puisse-t-il le voir (*libbitasu*)[1]!

Le ciel assyro-chaldéen est décrit, d'après M. Chad Boscawen, s'appuyant sur diverses inscriptions, comme « la demeure » de la félicité, la maison de vie, la terre « de vie. » La vie des bienheureux est représentée comme agréable : ils reposent sur des lits, buvant des breuvages purs, dans la compagnie de leurs amis et de leurs parents. Le guerrier a autour de lui le butin qu'il a pris dans les combats, y compris ses prisonniers, et il donne de grands festins dans sa tente[2].

Le texte le plus important qui ait été découvert jusqu'ici sur la croyance des Assyro-Chaldéens à une autre vie est celui de la descente d'Istar aux enfers. Voici la traduction de ce poème, très étrange dans un grand nombre de détails, mais très précieux pour nous faire connaître les idées théologiques des ancêtres des Hébreux :

38. — La déesse Istar.

1. « Que vers la terre dont on ne retourne pas[3], la terre de mon exil,

[1] *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. IV, 1875, p. 149. Cette traduction est loin d'être certaine.

[2] *Transactions*, *ibid.*, p. 288-289.

[3] « L'*Aral.* » Sur l'*Aral*, « montagne du royaume des morts », voir les

2. Istar, fille de Sin, dirige son esprit[1] ! »
3. Et Istar, fille de Sin, dirigea son esprit (selon cette demande du fils,)
4. vers la maison de l'éternité, la demeure du dieu Irkalla,
5. vers la maison où l'on entre, mais dont on ne sort pas;
6. vers la route où l'on s'achemine sans retour,
7. vers la maison, où, pour celui qui entre, la cécité remplace la lumière.
8. C'est l'endroit de ceux qui sont affamés de poussière et qui mangent de la boue;
9. la lumière n'y est pas vue, on reste dans l'obscurité[2].
10. Comme des oiseaux, y voltigent les âmes des corps[3].
11. Au-dessus de la porte et du pignon pèse la poussière.

12. Istar, en s'approchant de l'*Aral*,
13. fit connaître son désir au gardien de la porte :
14. « Gardien de céans ouvre ta porte !
15. ouvre ta porte pour que j'entre.
16. Si tu n'ouvres pas ta porte et que je n'entre pas,
17. j'enfoncerai la porte, je briserai les verrous;
18. je démolirai le seuil, je franchirai les portes;
19. je ferai échapper les morts sous forme de loups-garous vivants;
20. et au nombre des vivants s'associeront les morts (aussi ranimés). »

notes de Frd. Delitzsch, dans *Die chaldäische Genesis*, p. 314; A. Jeremias, *Vorstellungen*, p. 60. Cf. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 107.

[1] Voir, Figure 38, la déesse Istar, telle qu'elle est représentée sur un rocher à Malthaï, près de Mossoul. A. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 212.

[2] On voit que c'est exactement ce que dit Job : « Laissez-moi reposer » un moment, avant que j'aille au lieu d'où je ne reviendrai plus, dans la » terre ténébreuse et couverte de la noirceur de la mort, terre de misère » et de ténèbres, où habite l'ombre de la mort, et aucun ordre, mais une » éternelle horreur. » Job, X, 20-22. Note de M. Bonnetty.

[3] La nouvelle traduction de M. Oppert, dans ses *Fragments mythologiques*, p. 8, porte : « Leur vêtement, comme celui des oiseaux, est un habit de plume. »

21. Le gardien ouvrit la bouche et parla,
22. et exposa ceci à la souveraine Istar :
23. « Sois la bienvenue, Déesse, ne te fâche pas,
24. je veux t'obéir et t'annoncer à la reine des grands dieux. »

25. Et le gardien entra et dit à Allat :
26. « Maîtresse de céans, ta sœur Istar [veut entrer];
27. elle méprise la grande défense [de l'Enfer]. »

28. Allat, la maîtresse, ouvrit sa bouche :
29. « Nous sommes comme l'herbe coupée, [eux sont] du bronze ;
30. nous sommes comme la plante fanée, [eux sont] comme l'arbre fleurissant.
31. Que m'apporte son courroux? que m'apporte la colère de son foie? »

32. (Istar) — « Maîtresse de céans, je [ne veux pas me quereller] avec toi,
33. je voudrais me manger moi-même comme du pain, je voudrais boire [mon sang] comme des ruisseaux.
34. Laisse-moi pleurer sur les héros dont j'ai livré les forteresses;
35. laisse-moi pleurer sur les épouses que leurs fiancés ont abandonnées;
36. laisse-moi pleurer sur le petit nourrisson qui a été enlevé avant le temps. »

37. (Allat) — « Va, gardien, ouvre lui ta porte,
38. et mets-la nue, comme le veulent les antiques usages[1]. »

39. Le gardien alla, et lui ouvrit la porte :
40. « Entre, Déesse, que ta volonté se fasse,
41. que le palais de l'Aral s'étale devant toi! »

42. Il la fit entrer dans la première porte, la toucha et lui enleva la grande tiare de sa tête.

[1] La déesse est dépouillée de ses vêtements pour entrer dans la demeure des morts, afin de marquer ainsi que la mort nous dépouille de tout.

43. — « Pourquoi, gardien m'enlèves-tu la grande tiare de ma tête? »

44. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

45. Il la fit entrer dans la seconde porte, la toucha et lui enleva ses boucles d'oreilles.

46. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu mes boucles d'oreilles? »

47. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

48. Il la fit entrer dans la troisième porte, la toucha, lui enleva les opales de son cou?

49. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les opales de mon cou? »

50. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

51. Il la fit entrer dans la quatrième porte, la toucha, lui enleva les tuniques de son corps.

52. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les tuniques de mon corps? »

53. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

54. Il la fit entrer dans la cinquième porte, la toucha, lui enleva la ceinture en pierres précieuses de sa taille.

55. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu la ceinture en pierres précieuses de ma taille? »

56. — « Entre, Déesse, car aiusi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

57. Il la fit entrer dans la sixième porte, la toucha et lui enleva les anneaux de ses pieds et de ses mains.

58. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les anneaux de mes pieds et de mes mains? »

59. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

60. Il la fit entrer dans la septième porte, la toucha et lui enleva le jupon qui couvrait sa pudeur.

61. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu le jupon qui couvre ma pudeur? »

62. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

63. Après qu'Istar fut descendue à l'Aral,
64. Allat la regarda et se moqua d'elle à sa figure.
65. Istar ne se posséda plus et se rua sur elle.
66. Allat ouvrit sa bouche et parla,
67. au Dieu qui fixe les destinées [Namtar] elle fit connaître ses volontés :
68. « Va, Dieu des destinées, [écoute mes ordres].
69. Emmène-la, de soixante [maladies accable] Istar;
70. la maladie des yeux [sur ses yeux];
71. la maladie des côtés [sur ses côtés];
72. la maladie des pieds [sur ses pieds];
73. la maladie du cœur [sur son cœur];
74. la maladie de la tête [sur sa tête]
75. et sur tous ses membres [répands la torpeur]. »

76. Après cela, Istar la déesse [fut enfermée dans le sanctuaire éternel].
77. Le taureau n'allait plus vers la vache, et l'âne ne voulait plus de l'ânesse,
78. l'épouse ne voulait plus de l'époux,
79. le guerrier résistait aux ordres de son maître,
80. et l'épouse résistait dans les bras de son mari.
81. Le dieu Papsukal, le serviteur des grands Dieux, se déchira le visage en présence de Samas (le soleil) :
82. « Redoute, Samas, l'accomplissement du destin. »
83. Samas s'en alla devant Sin (la lune), son père, qui envoya
84. vers le Dieu des ondes un messager du malheur :
85. « Istar est descendue sous la terre, et n'en est point remontée.
86. Depuis qu'Istar est descendue aux Enfers,
87. Le taureau ne va plus à la vache et l'âne ne veut plus de l'ânesse,
88. l'épouse ne veut plus de l'époux,
89. le guerrier résiste aux ordres de son maître
90. et l'épouse résiste dans les bras de son mari. »

91. Le Dieu des ondes, dans la profondeur de son cœur, fit un projet,
92. et créa Uddusnamir (renouvellement de la lumière), le messager des femmes[1] :
93. — « Va, Uddusnamir, dirige ton esprit vers la porte de l'Enfer,
94. et les sept portes de l'Aral s'ouvriront devant toi;
95. qu'Allat te voie, et qu'elle se montre à ta face;
96. de son cœur s'éloignera la satisfaction, et son courroux ne nuira plus.
97. Notifie à elle la volonté des grands Dieux,
98. exécute tes projets, dirige ton esprit vers l'outre de la résurrection;
99. éveille la Déesse, qu'elle délie l'outre de la résurrection et qu'elle en boive les eaux! »

100. Lorsque Allat, apprit cela,
101. elle se frappa la hanche et se mordit le pouce,
102. elle rendit la réponse, en s'humiliant devant l'autre qui ne s'humiliait pas :
103. « Va, Uddusnamir, je t'infligerai la grande pénitence :
104. que le ciment des fondations de la ville soit ta nourriture;
105. que la mare des cloaques de la ville soit ta boisson;
106. que l'ombre du mur soit ta couverture;
107. que les créneaux soient ta demeure;
108. que le cachot et la punition anéantissent ta joie! »

109. Allat ouvrit la bouche et parla,
110. au Dieu des Destinées, son conseiller, elle exprima sa volonté :
111. « Va, Dieu des Destinées, pénètre dans le sanctuaire éternel;
112. voile les tables de la connaissance de l'avenir, qui forment la clef de voûte,

[1] A. Jeremias, *Vorstellungen*, p. 19, traduit « le serviteur des dieux ». — Uddusnamir est, d'après G. Smith, un monstre, moitié chienne, moitié homme et à plusieurs têtes, ayant quelque ressemblance avec le Cerbère de la mythologie classique. G. Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, p. 240; Smith-Delitzsch, *Die chaldäische Genesis*, p. 204.

113. fais sortir le Dieu des Anunnaki, et assieds-le sur le trône d'or.
114. Abreuve Istar des eaux de la vie, et enlève-la de ma présence. »

115. Le Dieu des Destinées y alla, pénétra dans le palais éternel;
116. il voila les tables de la connaissance de l'avenir, qui forment la clef de voûte,
117. il fit sortir le Dieu des Anunnaki, et l'y assit sur le trône d'or.
118. Il abreuva Istar des eaux de la vie et l'emmena.
119. Il la fit sortir par la première porte, et lui restitua le jupon qui couvre sa pudeur.
120. Il la fit sortir par la seconde porte, et lui restitua les anneaux de ses mains et de ses pieds.
121. Il la fit sortir par la troisième porte, et lui restitua la ceinture en pierres précieuses de sa taille.
122. Il la fit sortir par la quatrième porte, et lui restitua les tuniques de son corps.
123. Il la fit sortir par la cinquième porte, et lui restitua les opales de son cou.
124. Il la fit sortir par la sixième porte, et lui restitua les boucles de ses oreilles.
125. Il la fit sortir par la septième porte, et lui restitua la grande tiare de sa tête.

126. Puis Istar ne refusa pas sa libération, et retourna sur la terre supérieure en disant,
127. elle dit au dieu Rejeton (Thammuz), le petit époux :
128. « Je voudrais rendre les eaux sacrées, ce serait mon bonheur [d'être là-bas auprès de toi].
129. ..... Qu'elle brise la coupe d'albâtre [mystique],
130. et que la joie apaise son courroux,
131. et que le Maître des Destinées lui impose le silence.
132. Je remplirai de pierres voyantes le vide de mes genoux. »
133. ..... Le Maître des Destinées lui [à Allat] imposa silence.
134. Elle (Istar) remplit de pierres voyantes le vide de ses genoux et dit :

135. « Elle ne m'a pas endommagé une seule côte,
136. [et cependant,] du temps du dieu Rejeton, on m'a ravi la coupe d'albâtre; on m'a ravi avec elle l'anneau de cornaline ;
137. avec lui on m'a enlevé les pleureurs des morts et les pleureuses;
138. qu'ils remontent par les sacrifices, qu'ils flairent notre encens[1] !....

Tel est ce vieux poème, si singulier par les détails et par une partie des idées, mais si important pour nous attester la croyance des compatriotes d'Abraham à une autre vie. Les dernières lignes en sont très obscures et le sens n'en est pas toujours parfaitement sûr. M. Oppert, avec sa sagacité et sa vaste science, en a cependant irrévocablement fixé la signification générale.

L'*irṣit lâ târat*, « la terre d'où l'on ne revient pas, » la région des morts des Babyloniens et des Assyriens correspond à l'Hadès des plus anciens poètes grecs[2]. La croyance des Chaldéens à une autre vie est ainsi définitivement établie. Ils croyaient à une demeure des morts, pays immuable, d'où l'on ne revient pas, lieu d'obscurité et de ténèbres, où l'on n'a d'autre nourriture que la poussière. Pour y entrer, il faut se dépouiller de tout. La déesse qui y règne en sou-

[1] *Annales de philosophie chrétienne*, 1874, traduction Oppert, p. 8-22 du tirage à part, et *Fragments mythologiques*, in-12, Paris, 1882, p. 8-13; *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. IV, pl. 1 et 2. — Fox Talbot a publié une traduction anglaise de la descente d'Istar aux enfers, dans les *Records of the past*, t. I, p. 145-152. Voir aussi J. Halévy, *L'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques*, dans la *Revue archéologique*, t. XLIV, juillet 1882, p. 44 et suiv.; *Les inscriptions peintes de Citium*, dans la *Revue des études juives*, § 2, octobre-décembre 1881, p. 178-179; E. Schrader, *Die Höllenfahrt der Istar*, in-8°, Giessen, 1874; A. Jeremias, *Die Höllenfahrt der Istar*, dans ses *Babylonisch-assyrischen Vorstellungen*, in-8°, Munich, 1887, p. 4-45.

[2] Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, t. II, p. 83.

veraine est inexorable, même pour les autres dieux, et en particulier pour Istar, la déesse de la vie.

Il y avait un dieu, de même qu'une déesse des enfers, comme nous l'apprend une tablette du British Museum, qui commence par ses mots :

Gouffre où descend le seigneur Fils de la vie, passion brûlante d'Istar,
Seigneur de la demeure des morts, seigneur de la colline du gouffre,

et continue par une série de comparaisons peignant la stérilité de la fosse qui sert d'entrée aux enfers, de l'empire qui reçoit le dieu, enlevé à l'amour de la déesse céleste[1]. Nous ne savons pas, faute de documents suffisants, ce qu'était ce dieu Rejeton. Le sens mythologique de la descente d'Istar à la « terre sans retour » nous échappe aussi encore à l'heure présente[2]. Peut-être ce vieux poème chaldéen a-t-il suggéré le premier l'idée de ces descentes aux enfers qui sont devenues depuis comme un épisode obligé des poèmes épiques. Quoi qu'il en soit, il demeure constant que, dans le pays qui a été le berceau des Hébreux, la croyance à la persistance de l'âme après la mort était fermement établie[3].

[1] K. 4950 du Musée Britannique; Fr. Lenormant, *Premières civilisations*, t. II, p. 95.

[2] G. Smith a supposé qu'Istar était descendue aux enfers pour se venger d'Izdubar (Gilgamès) qui l'avait dédaignée; *Chaldæan Account of Genesis*, p. 236. D'autres y voient quelque chose d'analogue à la légende d'Adonis, le Thammouz dont il est question dans le poème, l. 127, p. 553.

[3] Sur la croyance chaldéenne à une autre vie, voir G. Perrot, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, p. 359-360; à un enfer, *ibid.*, p. 361-368; Clermont-Ganneau, *L'enfer assyrien*, dans la *Revue archéologique*, décembre 1879, t. XXXVIII, p. 337-349. La date de la plaque ciselée qui est décrite dans la *Revue archéologique* est inconnue. Elle peut n'être pas fort ancienne et l'interprétation d'après laquelle M. Clermont-Ganneau y voit les tourments de l'enfer n'est pas certaine.

II.

Croyance des Égyptiens à l'immortalité de l'âme.

Si de la Chaldée où était né Abraham nous nous rendons dans la terre d'Égypte, où ses descendants sont devenus un peuple, nous entrons dans le pays même dont les habitants passaient, aux yeux des anciens, pour les premiers qui eussent enseigné l'immortalité de l'âme[1]. Nous savons que les Égyptiens n'ont pas découvert ce grand dogme : il n'est pas une invention de l'homme, mais une révélation de Dieu[2]. Cependant le témoignage de l'antiquité grecque est précieux en ce qu'il nous apprend où ses philosophes avaient puisé leurs idées particulières sur ce sujet important.

On a semblé dire, dans les récentes controverses, que c'était aux Grecs que les Juifs avaient emprunté leurs connaissances sur ce point. Les Grecs nous apprennent qu'ils les avaient reçues eux-mêmes des peuples avec qui les

1 Hérodote, II, 123, édit. Didot, p. 112.

2 Hérodote attribue aux Égyptiens la découverte du dogme de l'immortalité de l'âme; Pausanias, *Græc. Descr.*, IV, 32, édit. Didot, p. 220, l'attribue aux Chaldéens et aux Hindous : Ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους οἶδα εἰπόντας, ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή. La vérité, c'est que Chaldéens, Hindous et Égyptiens ont toujours cru à l'immortalité de l'âme, sans qu'aucun puisse réclamer la priorité de cette croyance, parce que c'est une vérité primitive et révélée sans doute par Dieu au premier homme. — Voir K. Stern, *Hebræorum de animi post mortem conditione sententia cum Ægyptiorum et Persarum opinionibus comparatur*, pars 1a, Pentateuchi et Ægyptiorum sistens argumenta, Berslau, 1858; E. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, p. 434. — Sur la croyance des Phéniciens à l'immortalité de l'âme, prouvée par les fouilles faites dans leurs tombeaux, voir G. Perrot, *Histoire de l'art*, t. III, p. 197-198.

Hébreux avaient été en relation dès leur origine[1]. Les croyances populaires à une autre vie étaient antérieures chez les Hellènes à l'apparition de leurs premiers sages, comme le prouvent les poèmes d'Hésiode et d'Homère, mais la forme philosophique de ces croyances ne remonte pas au delà de Phérécyde, dont Cicéron, d'accord avec tous les auteurs antiques, a dit dans ses *Tusculanes* : « Le Syrien Phérécyde a dit le premier que les âmes des hommes sont immortelles[2] . » Phérécyde vivait dans la seconde partie du VIe siècle avant Jésus-Christ. Il fut, d'après la tradition, le maître de Pythagore.

Les uns le font syrien, les autres, avec plus de vraisemblance, affirment qu'il était originaire de Syros ou Syra, l'une des Cyclades; mais, quoi qu'il en soit, tout le monde

1 Les origines asiatiques de la civilisation hellénique, dans le domaine des idées et des arts, sont aujourd'hui universellement admises. « L'historien qui a le mieux étudié la nature de ces influences étrangères, toutes sémitiques d'origine, sur le développement de la civilisation grecque, est M. Ernest Curtius, dit M. Jules Soury. Il y a vingt-sept ans, dans un article sur les *Phéniciens à Argos* (*Rheinisches Museum für Philologie*, 1850, p. 455 et suiv.), dans un article publié en 1853 dans la *Gazette archéologique* allemande, sur une forme d'*Artémis* et sur les *Tombeaux des rois lydiens*, enfin dans son *Histoire grecque*, ce savant a mis en lumière la pensée déjà exprimée par Movers, — qu'il a existé une culture méditerranéenne et que cette culture n'a été que la forme occidentale de la civilisation de Babylone et de Ninive. » J. Soury, *Revue des sciences historiques*, dans la *République française*, 2 février 1877. Cf. M. Collignon, *Manuel d'archéologie grecque*, nouv. édit. (sans date), in-12, Paris, p. 28-30, 34.

2 *Tuscul. quæst.*, I, 17. — « De immortalitate dogma... magno veterum consensu, Pherecydi tanquam primo inter Græcos assertori adscribitur, » dit J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, 6 in-4°, Leipzig, 1767, p. 2, l. II, cap. X, sect. I, t. I, p. 984. Voir aussi p. 989. — Les témoignages des anciens sur ce sujet ont été recueillis par Ménage dans ses savantes notes sur Diogène Laerce, qui forment le second volume de l'édition d'Amsterdam : Diogenis Laertii *De vitis clarorum philosophorum*, 2 in-4°, 1692. In lib. I, segmentum 116, p. 66.

s'accorde à assigner une origine étrangère à sa doctrine sur l'âme. Selon Isodore, fils de l'hérésiarque Basilide, il l'avait puisée dans la « Prophétie de Cham[1]. » Des autorités plus sérieuses[2] témoignent qu'il emprunta ses idées aux Égyptiens.

Quant aux philosophes grecs moins anciens, ils assignent eux-mêmes une origine orientale aux idées qu'ils exposent sur l'état de l'âme après la mort. C'est l'histoire d'Her l'Arménien que raconte Platon, lorsqu'il veut donner comme dernier fondement à sa *République* la sanction d'une autre vie[3]; c'est le témoignage du mage Gobryas qu'invoque Socrate, lorsqu'il décrit à Axiochus l'état des âmes dans le royaume souterrain où elles descendent après leur mort[4]. Celui des philosophes grecs qui, après Phérécyde, son maître, avait le plus contribué au développement de la psychologie en Occident, Pythagore, selon le témoignage exprès d'Hérodote et de Diodore de Sicile, avait puisé ses idées sur l'âme en Égypte[5]. C'est ainsi que la doctrine égyptienne sur la vie future était devenue célèbre chez tous les peuples de l'antiquité.

L'origine de cette doctrine se perdait dans la nuit des temps. Le papyrus Ebers, récemment découvert, qui date du XVIIe siècle avant l'ère chrétienne et paraît être la copie d'un document beaucoup plus ancien, s'occupe, à propos des maladies, des rapports de l'âme et du corps[6], ce qui

[1] Dans Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, l. VI, cap. VII, Migne, *Patrol. gr.*, t. IX, col. 276.

[2] Josèphe, *Cont. Apion.*, l. I; Brucker, *loc. cit.;* Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 443.

[3] *La République*, lib. X, *Opera,* édit. Astius, Leipzig, 1822, t. V, p. 92 et suiv.

[4] Platon, Axiochus, *Opera, ibid.*, t. IX, p. 412-414.

[5] Voir Brucker, *Historia philosophiæ*, t. I, p. 1093.

[6] Compte rendu du papyrus Ebers, dans le *Journal officiel* du 1er juin 1873, p. 3506.

montre combien les études psychologiques étaient anciennes dans la vallée du Nil. Tout le monde sait aujourd'hui que les Égyptiens ont toujours cru « à l'immortalité de l'âme, complétée par le dogme des peines et des récompenses[1]. » On peut conclure du *Livre des Morts*, dont quelques exemplaires remontent à une époque très reculée, que les idées des Égyptiens sur la vie future sont aussi anciennes que leur existence comme peuple[2]. Ce livre nous apprend ce

[1] E. de Rougé, *Études sur le Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, dans la *Revue archéologique*, 1860, t. I, p. 73. — Sur les croyances égyptiennes relatives à l'autre vie, voir la bibliographie dans Spiess, *Entwickelungsgeschichte*, p. 196-197, et Chabas, *Notice sur le Pire-emhrou*, dans le *Congrès des Orientalistes*, t. II, p. 37; Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*, in-8°, Paris, 1833, lettre 13, p. 226 et suiv.; H. Rhind, *Thebes, its tombs and their tenants*, Londres, 1862; Pietschmann, *Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie*, dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, de Virchow, t. X, 1878, p. 153-182; E. de Rougé, *Rituel funéraire des anciens Égyptiens*, in-f°, Paris, 1861-1864, Introduct., p. IV et suiv.; Mariette, *Les Tombes de l'ancien Empire*, dans la *Revue archéologique*, 1869, t. XIX, p. 7-22, 81-89; Maspero, *Conférence sur l'histoire des âmes dans l'Égypte ancienne*, dans le *Bulletin hebdomadaire de l'association scientifique de France*, t. XXIII, 1878-1879, p. 373-384, et dans la *Revue scientifique*, 1er mars 1879, p. 816-820; *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. I, 1879; *La grande inscription de Beni-Hassan*, ibid.; *Études sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles*, dans le *Journal asiatique*, 1879-1880, et tirage à part, Paris, 1880; G. Perrot, *De l'idée de la mort chez les anciens Égyptiens, et de la tombe égyptienne*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er février 1881, p. 568-598, ou *Histoire de l'art*, t. I, p. 129 et suiv. — Voir aussi notre t. II, p. 524.

[2] « *Livre des Morts*. Ce livre a été nommé dans le principe, *Rituel funéraire*, par Champollion; M. Lepsius lui a donné le nom plus exact de *Livre des Morts*, *Todtenbuch*, qui a l'avantage de le distinguer des véritables rituels ou recueils de préceptes liturgiques relatifs à l'enseve-

que nous savions déjà par les anciens, que l'homme, après sa mort, était conduit par Horus au tribunal d'Osiris assis sur son trône[1]. Là, devant les quatre génies de l'Amenti[2], lieu de séjour des morts, le défunt avait à se justifier devant quarante-deux juges de quarante-deux espèces de péchés[3].

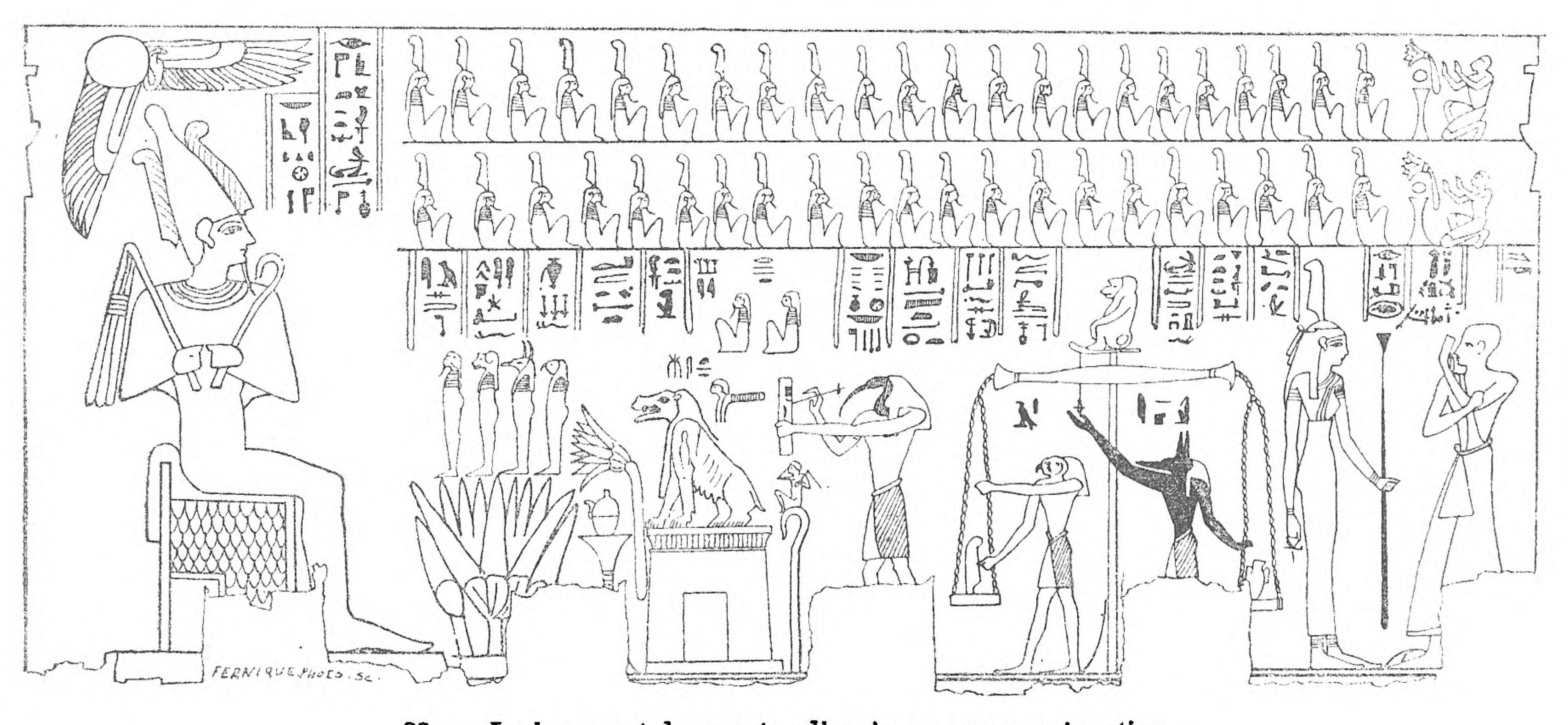
L'âme plaidait ainsi sa cause devant le juge infernal.

lissement, dont quelques spécimens nous sont parvenus. Le Livre des Morts est une collection de prières divisées en 165 chapitres : ces prières devaient être récitées par le mort, pour sauvegarder son âme dans les épreuves d'outre-tombe et la purifier en vue du jugement final; c'était pour secourir sa mémoire qu'un exemplaire plus ou moins complet de ce livre accompagnait la momie; sous la XII[e] dynastie, il était en partie écrit sur le sarcophage... Le Musée du Louvre possède une riche collection d'exemplaires du Livre des Morts. » Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 305-307. — M. Maspero a analysé le *Livre des Morts* dans la *Revue de l'histoire* des religions, t. XV, mai-juin 1887, p. 265-315.

1 Voir, Figure 39, la scène du *Jugement des morts*, d'après un papyrus, reproduit dans la *Description de l'Égypte*, *Antiquités*, gr. in-f°, pl. 72. Thoth, le secrétaire des dieux, est représenté dans la salle du jugement avec un corps humain et le long bec divinateur de l'ibis. Il tient dans ses mains la baguette et la palette du scribe et il enregistre les actions du défunt. Anubis, à la tête de chacal, préside au pesage. Le cœur du défunt, qui est le symbole de sa vie, est mis dans un des plateaux de la balance; la plume de justice, ou, dans d'autres représentations, la statue de la justice, *Ma*, est placée dans l'autre plateau. Pour que la sentence soit favorable au mort, il faut que les deux plateaux se fassent équilibre. Cette scène est très souvent représentée dans les papyrus, avec des variantes. On peut en voir plusieurs exemplaires au Musée du Louvre. Voir aussi la reproduction de ces représentations dans G. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 2d *Series*, Plates, pl. 88 : Final judgment scene before Osiris, et pl. 87 : A soul condemned to return to earth under the form of a pig. Cette dernière scène est représentée en grand et coloriée dans Rosellini, *Monumenti del Culto*, pl. LXVI; texte, p. 378-382.

2 P. Pierret, *Dogme de la résurrection chez les anciens Égyptiens*, p. 9.

3 Ce jugement fait l'objet du ch. CXLV du *Livre des Morts*.



39. — Le jugement des morts, d'après un papyrus égyptien.

« Hommage à vous, Seigneurs de vérité et de justice! Hommage à toi, Dieu grand, Seigneur de vérité et de justice! Je suis venu vers toi, ô mon Maître, je me présente à toi pour contempler tes perfections! Car il est connu que je sais ton nom et les noms de ces quarante-deux divinités qui sont avec toi dans la salle de vérité et de justice, vivant des débris des pécheurs et se gorgeant de leur sang, au jour où se pèsent les paroles par-devant Osiris, le véridique. Esprit double, Seigneur de la vérité et de la justice est ton nom. Moi, certes, je vous connais, Seigneurs de la vérité et de la justice; je vous ai apporté la vérité, j'ai détruit par vous le mensonge. Je n'ai commis aucune fraude contre les hommes! Je n'ai pas tourmenté la veuve! Je n'ai pas menti dans le tribunal! Je ne connais pas le mensonge! Je n'ai fait aucune chose défendue! Je n'ai pas fait exécuter à un chef de travailleurs, chaque jour, plus de travaux qu'il n'en devait faire!... Je n'ai pas été négligent! Je n'ai pas été oisif! Je n'ai pas faibli! Je n'ai pas défailli! Je n'ai pas fait ce qui était abominable aux dieux! Je n'ai pas desservi l'esclave auprès de son maître! Je n'ai pas affamé! Je n'ai pas fait pleurer! Je n'ai point tué! Je n'ai pas ordonné le meurtre par fraude! Je n'ai commis de fraude envers personne! Je n'ai point détourné les pains des temples! Je n'ai point distrait les gâteaux d'offrandes des dieux! Je n'ai pas enlevé les provisions ou les bandelettes des morts!... Je n'ai point fait de gains frauduleux! Je n'ai pas altéré les mesures de grains! Je n'ai pas fraudé d'un doigt sur une paume! Je n'ai pas usurpé dans les champs! Je n'ai pas fait de gains frauduleux au moyen des poids du plateau de la balance! Je n'ai pas fraudé l'équilibre de la balance! Je n'ai pas enlevé le lait de la bouche des nourrissons! Je n'ai point chassé les bestiaux sacrés sur leurs herbages! Je n'ai pas pris au filet les oiseaux divins! Je n'ai pas pêché les poissons sacrés dans leurs étangs! Je n'ai pas repoussé l'eau en sa saison! Je n'ai pas

coupé un bras d'eau sur son passage! Je n'ai pas éteint le feu sacré en son heure! Je n'ai pas violé le cycle divin dans ses offrandes choisies! Je n'ai pas repoussé les bœufs des propriétés divines! Je n'ai pas repoussé de dieu dans sa procession! Je suis pur! Je suis pur! Je suis pur[1]! »

Les actions du défunt étaient pesées dans la balance de la vérité et enregistrées par Thoth, tandis qu'Anubis présidait au pesage. S'il avait mené une vie irréprochable, il « devenait un Osiris[2], » il entrait dans la béatitude et habitait, dans les champs d'Aalu, au milieu des dieux, dans une lumière perpétuelle, sur les bords du Nil céleste. Si, au contraire, sa vie avait été criminelle, il était changé en bête, et enfermé dans un lieu ténébreux, pour y être puni[3].

Ces croyances n'étaient pas seulement écrites sur les papyrus, elles étaient passées dans les mœurs, elles y jouaient un très grand rôle et étaient devenues, pour ainsi dire, vivantes et palpables. Il n'était pas possible de faire un pas en Égypte sans que l'œil fût frappé par ces scènes du jugement et du pèsement des âmes, qui étaient représentées sur les monuments, comme il n'était pas possible non plus de n'être pas quelquefois témoin des oblations faites aux défunts et de ces funérailles magnifiques où de longues processions se déroulaient avec la plus grande pompe, où des troupes de pleureurs donnaient les signes les plus ex-

[1] *Livre des Morts*, ch. cxxv; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 3e édit., p. 44-45.

[2] Pierret, *Dogme de la résurrection*, p. 2.

[3] Les égyptologues ne sont pas tous d'accord sur les détails, mais ils le sont pour le fond, dans cette question importante. Voir dans le *Journal officiel* du 17 juin 1873, dans le Compte rendu de l'Académie des Inscriptions, le résumé d'un travail de M. Lefèvre sur ce sujet, p. 3953, et Maspero, *Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne*, dans la *Revue scientifique*, 1er mars 1879, p. 819-820; F. Robiou, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, octobre 1882, p. 78-84.

pressifs de la douleur[1]. Comment vivre aussi en Égypte sans remarquer les soins que les indigènes prenaient de leur sépulture, de l'embaumement des corps[2], de leur tombeau[3], ainsi que de la grande place que la préoccupation de leur destinée ultra-mondaine tenait dans leurs pensées quotidiennes et jusque dans leurs fêtes et dans leurs banquets, où il y avait place pour le souvenir de la mort? Jamais aucun peuple n'a fait passer à un tel degré dans sa vie tout entière l'idée de l'immortalité. Son architecture funéraire a été la plus originale, et la plus remarquable de ses créations, parce que, pour lui, l'objet le plus important de la vie terrestre, c'était de préparer la vie future. Toute la religion, toute la philosophie des anciens Égyptiens reposent sur la doctrine de la permanence de l'âme et de l'existence d'une rémunération posthume.

[1] Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2d *Series*, Plates, pl. 83 : Great funeral procession of a royal Scribe at Thebes, ainsi que pl. 84-86.

[2] L'embaumement avait pour but de conserver le corps en bon état pour la résurrection. Il rendait la momie a peu près indestructible (Passalacqua, *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, in-8°, 1826, *Description détaillée*, n° XVI, p. 158-161; G. Perrot, *De la tombe égyptienne*, dans la *Revue des deux mondes*, 1er février 1881, p. 582-583; *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. I, p. 138-140.) « Il faut, dit M. P. Pierret, *Le dogme de la résurrection*, p. 10, qu'aucun membre, qu'aucune substance ne manque à l'appel; la renaissance est à ce prix. » Aussi lisons-nous dans les textes : « Tu comptes tes chairs qui sont au complet, intactes. » (Texte funéraire égyptien.) — « Ressuscite dans Ta-doser, momie auguste qui es dans le cercueil, tes substances et tes os sont réunis à leur chair et tes chairs réunies à leur place; ta tête est à toi, réunie sur ton cou, ton cœur est à toi. » (Statue funéraire osirienne du Louvre.) Le mort demande aux dieux : « Que ne me morde pas la terre! que ne me mange pas le sol! » Mariette, *Fouilles d'Abydos;* G. Perrot, *De la tombe égyptienne*, *loc. cit.*, p. 582, note; *Histoire de l'art*, t. I, p. 138-139. — « Ne sera pas endommagé ton corps éternellement », lisons-nous dans les papyrus. *Le livre égyptien : Que mon nom fleurisse,* publié et traduit par J. Lieblein, in-8°, Leipzig, 1895, p. 11-12.

[3] Sur les tombeaux, voir t. II, p. 524-525.

III.

Croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme.

Les Hébreux ont longtemps vécu au milieu des Égyptiens. Aucun homme raisonnable ne pourra donc contester qu'ils n'aient connu les idées des Égyptiens sur la vie future. Ils ont vu, comme nous et mieux que nous, la représentation des scènes de l'autre vie et les funérailles elles-mêmes; ils ont entendu raconter maintes fois le jugement des âmes; ils ont même embaumé Jacob et Joseph à la façon égyptienne et fait à Jacob des obsèques semblables à celles d'un grand personnage de la cour des pharaons[1]. Comment pourrait-on prétendre après cela que les Israélites n'ont pas connu l'immortalité de l'âme? Or, s'ils l'ont connue, ils l'ont acceptée. Nous ne rencontrons nulle part la répudiation de cette croyance. S'ils l'avaient répudiée, nous trouverions la trace de leur négation dans leurs livres sacrés. Le Pentateuque réprouve et condamne formellement toutes les erreurs et tous les usages répréhensibles des peuples avec qui Israël avait été en contact. Rejeter tout ce qui lui a semblé blâmable ou dangereux, c'est là, à n'en pas douter, l'une des fins que s'était proposée le législateur des enfants de Jacob. Eh bien! personne n'a jamais pu citer jusqu'à présent un seul mot de Moïse contre la foi à l'immortalité de l'âme: nulle part, dans la Loi, elle n'est révoquée en doute, à plus forte raison niée.

Certes, il fallait que ce grand homme fût bien pénétré de la foi à une autre vie pour qu'il n'attaquât pas sur ce point les idées des oppresseurs de son peuple, alors surtout que le culte des morts devait être pour ses frères, il

[1] Gen., L, 3.

lui était impossible de se le dissimuler, une source de dangers et de séductions[1]. Il a ordonné d'offrir en sacrifice les animaux que les Égyptiens adoraient comme des dieux[2]; il a brisé et réduit en poudre le veau d'or dont Israël avait fait une idole à la manière des Égyptiens[3]; il a fait périr trois mille hommes pour montrer son horreur de cette idolâtrie égyptienne[4]; bien plus, il a condamné énergiquement certaines pratiques de deuil dans les cérémonies funèbres[5], il a proscrit comme une abomination, l'évocation des morts[6]; mais rien, absolument rien, même dans cette dernière défense, contre le culte des morts ni contre l'existence d'une autre vie. Loin de là, les hommages rendus aux défunts sont formellement autorisés dans plusieurs passages du Pentateuque[7].

[1] « On ne peut nier que la révélation contenue dans le Pentateuque, dit Hengstenberg, ne soit encore imparfaite à l'endroit de la doctrine de l'immortalité. Mais ce qui paraît une imperfection quand on y applique la mesure absolue, peut se présenter précisément comme une perfection quand on la juge relativement aux circonstances historiques. On peut montrer ainsi qu'eu égard aux superstitions égyptiennes dans lesquelles une fausse doctrine d'immortalité jouait un si grand rôle, on a été conduit à laisser d'abord vide ce terrain sur lequel la meilleure doctrine est exposée à des méprises funestes, et à se contenter de poser le fondement à une vraie foi à l'immortalité. On peut ajouter que pour le moment toute l'attention du peuple devait être dirigée vers la rémunération temporelle, afin que, lorsque cette racine serait coupée, la foi en une autre rémunération jaillit d'elle-même. » Dans F. W. Schroeder, *Le premier livre de Moïse*, trad. abrégée, par C. Bastie, in-12, Paris, 1850, p. 149.

[2] Exod., VIII, 26, et XXIX, 1.

[3] Exod., XXXII, 20.

[4] Exod., XXXII, 28.

[5] Lev., XIX, 27-28; Deut., XIV, 1; XXVI, 14. Voir plus haut, t. II, p. 518.

[6] Deut., XVIII, 11-12.

[7] Il y a seulement quelques restrictions pour les signes de deuil de la part des prêtres et en particulier du grand prêtre, Lev., XXI, 1-6; 11-12; pour le nazaréen, Num., VI, 7.

Nous sommes loin toutefois de vouloir nous borner à cet argument pour ainsi dire négatif. Rien n'est plus aisé que d'établir, par des preuves positives et directes, la foi des premiers Hébreux à l'immortalité de l'âme.

Ils avaient assurément l'idée que l'homme est immortel, puisqu'ils regardaient la mort comme la punition du péché originel et qu'ils croyaient qu'Adam et Ève n'auraient jamais cessé de vivre, s'ils n'avaient pas désobéi à Dieu[1]. La mort elle-même n'était point dans leur pensée l'anéantissement total et complet de l'homme. Après la chute, la postérité d'Adam, condamnée à subir les conséquences de la faute de son premier père, ne vit plus ici-bas que comme dans un lieu d'exil, dans une terre étrangère. Depuis Jacob et David jusqu'à saint Pierre et à saint Paul, il n'y a qu'une voix là-dessus au sein du peuple de Dieu : « Nous n'avons point ici de demeure permanente, écrivait saint Paul; nous cherchons notre demeure future[2]. » — « Nous sommes des étrangers (*gêrim*) devant toi, (ô mon Dieu,) disait David, des voyageurs comme tous nos pères[3]. » — « Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans; courts et mauvais ont été les jours de ma vie, et ils n'ont pas atteint les jours de la vie de nos pères, aux jours de leur pèlerinage[4]. » Telles furent les paroles par lesquelles Jacob, après son arrivée en Égypte, répondit au pharaon qui lui demandait son âge. « Il appelait un pèlerinage sa vie errante sur la terre, parce qu'il avait le sentiment de la patrie d'au delà, » selon la réflexion de M. Franz Delitzsch[5]. « Ceux qui tien-

[1] Gen., II, 17; III, 3, 19, 22.

[2] Heb., XIII, 14. Cf. II Cor., V, 6-8; Éph., II, 19. — Voir aussi I Petr., II, 11.

[3] I Par., XIX, 15. Voir également Ps. XXXIX, 13; CXIX, 19, 54.

[4] Gen., XLVII, 9.

[5] Frz. Delitzsch, *Die Genesis*, 1853, t. II, p. 121. — « Mira sane opinio eorum est, dit M. Wallon, qui libris sacris Hebræorum in quibus fundata

nent ce langage, dit saint Paul, indiquent qu'ils cherchent la patrie, car s'ils avaient pensé seulement à celle d'où ils étaient sortis, ils avaient certainement le temps d'y retourner, mais ils en désiraient une meilleure, c'est-à-dire céleste[1]. »

La mort, d'après les idées des anciens Hébreux, mettait fin au pèlerinage terrestre. Pour eux, mourir c'était *bô' 'el 'abôṭ*, « retourner à ses pères, » *né'ésaf 'el 'ammô*, « se réunir à son peuple. » Ces locutions remarquables, qui se lisent dans tous les livres de la Bible hébraïque et surtout dans le Pentateuque[2], « expriment plus qu'une inhumation ordinaire, dit M. Franz Delitzsch. De même que lorsqu'il est dit que les patriarches meurent rassasiés de jours, on indique par là non seulement le dégoût des misères de cette vie, mais aussi les aspirations à une vie meilleure, de même la réunion avec les ancêtres n'est pas seulement la réunion des corps, mais aussi la réunion des personnes[3]. »

Ces expressions sont ainsi une preuve irréfragable de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme. Ils distinguent très nettement dans leur langage la mort, la sépulture et la réunion du défunt avec ses pères. On ne saurait prétendre, comme on s'est efforcé très inutilement de le sou-

est fides nostra, nihil de re tam gravi prædicatum esse asseruerunt. Cujus sane signum est haud dubium, quod dicitur, hominem peregrinum esse in terra, eo enim apud Patriarchas nomine vita nuncupatur... Certe erit peregrinanti viæ finis, exulanti est patria. » *Qualis fuerit apud veteres de animæ immortalitate doctrina*, p. 42.

[1] Hebr., XI, 16. Reconnaissons du reste que, d'après plusieurs commentateurs, saint Paul prend les paroles de Jacob dans un sens figuré. Voir Keil, *Biblical Commentary, Pentateuch*, traduct. angl., t. I, p. 376.

[2] Gen., XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 33 (Vulg., 32); Num., XX, 24, 26; XXVII, 13; XXI, 2; Deut., XXXI, 16; XXXII, 50; Jud., II, 10; II (IV) Reg., XXII, 20; Jér., VIII, 2; Ézéch., XXIX, 5. Voir aussi II Sam. (II Reg.), XII, 23.

[3] Frz. Delitzsch, *Die Genesis*, 1853, t. I, p. 425.

tenir, que « se réunir à son peuple, retourner à ses pères, » c'était être enseveli dans le même tombeau ou dans le même lieu : Abraham, « qui est réuni à son peuple[1], » est enterré à Hébron dans la caverne de Makpelah, tandis que Tharé, son père, était mort à Haran, en Syrie, et que ses aïeux avaient vécu et étaient morts en Chaldée. Ismaël « fut réuni à ses peuples[2], » quoiqu'il n'eût pas été enseveli dans le tombeau de son père Isaac.

La mort de Jacob est racontée en ces termes par la Genèse : « Quand Jacob eut achevé de faire connaître à son fils ses dernières volontés, il retira ses pieds dans le lit et il expira, et il fut réuni à ses peuples, *vayyê'asef 'el 'ammav*[3]. » Alors Joseph se jeta sur le corps inanimé de son père et le couvrit de ses baisers et de ses larmes; ensuite la dépouille mortelle du patriarche fut embaumée, les Égyptiens célébrèrent un deuil de soixante-dix jours et ce ne fut qu'après que ces cérémonies eurent été accomplies que Joseph partit pour aller enterrer son père dans le tombeau d'Abraham. Jacob était donc réuni à son peuple longtemps avant que ses restes fussent réunis à ceux de ses ancêtres.

Condamné à ne pas entrer dans la Terre Promise, Aaron meurt sur le mont Hor et y est enterré. Aucun Israélite n'y repose avec lui et pourtant « il est réuni à son peuple[4]. » Moïse meurt à son tour sur le mont Nébo, au delà du Jourdain, dans le pays de Moab, et personne ne connaît son tombeau. Il a été cependant « réuni à son peuple[5]. » L'ombre de Samuel, à Endor, annonce à Saül qu'ils seront le lendemain ensemble[6] » quoique le roi, tué à Aphec, ne

[1] Gen., xxv, 8.
[2] Gen., xxv, 17.
[3] Gen., XLIX, 33 (Vulg., 32).
[4] Num., xx, 24; Deut., XXXII, 50.
[5] Deut., XXXII, 50; XXXIV, 6.
[6] I Sam. (I Reg.), XXVIII, 19.

doive pas être enterré auprès du prophète qui l'avait jadis sacré.

« Il est donc évident, concluons-nous avec M. Munk, que la « réunion aux ancêtres » est autre chose que la sépulture, et que les Hébreux, du temps de Moïse, croyaient à un séjour où les âmes se réunissaient après la mort[1]. » Cette conclusion est incontestable, et les hébraïsants les plus illustres, quel qu'ait été leur penchant pour les idées rationalistes, se sont bien gardés de la révoquer en doute[2].

Nous verrons plus loin que le lieu où les trépassés se réunissaient à leurs ancêtres s'appelait le *šeʼôl.* Ce lieu était connu, non seulement quant à la chose, mais aussi quant au nom, dès le temps des patriarches. Quand on annonce à Jacob la perte de son fils Joseph, il se laisse aller à une vive douleur, et lorsque ses enfants veulent le consoler, il leur répond : « Je descendrai, plein de désolation, auprès de mon fils dans le *šeʼôl*[3]. » — « Ce šeʼôl, dit avec raison M. Munk, ne saurait être le *tombeau,* comme l'ont prétendu quelques traducteurs modernes, car Jacob croyait son fils déchiré ou dévoré par une bête féroce, et il ne pouvait espérer que ses ossements reposassent auprès de ceux de Joseph[4]. »

Ainsi nous trouvons, dès l'époque des patriarches et de

[1] Munk, *Palestine*, p. 149.

[2] « *Ingressus est ad patres suos,* dit Gesenius, (dicitur) de introitu in orcum, ubi Hebræi majores suos jam congregatos esse credebant. Distinguitur ista *ad patres seu ad populum congregatio* tam a morte quæ eam præcedit quam a sepultura. » Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* t. I, p. 131. — « *Zu seinen Ahnen gesammelt werden,* das heisst, sich zu ihnen sammeln ins Schattenreich, » dit Fürst, *Hebräisches Wörterbuch,* t. I, p. 120.

[3] Gen., XXXVII, 35.

[4] Munk, *Palestine*, p. 149. Le cardinal Bellarmin, Cornélius à Lapide et beaucoup d'autres avaient déjà fait cette remarque. « *Scheol* proprie infernum significat, non sepulcrum, dit Cornélius à Lapide,... itaque ver-

Moïse, dans le Pentateuque même, des traces incontestables de la foi des premiers Hébreux à l'immortalité de l'âme. On en rencontre également dans les autres livres de l'Ancien Testament. Contentons-nous de citer ici un trait de l'histoire de Saül et un passage des Proverbes, en négligeant des endroits moins importants, ou en les réservant pour une autre partie de ce travail.

Peu de jours avant la funeste bataille où il devait perdre la vie, Saül avait consulté l'oracle de Jéhovah, pour savoir quelle serait l'issue de la guerre qu'il faisait aux Philistins; mais Jéhovah, irrité des crimes de ce prince, s'était montré sourd à sa voix. Le roi infidèle, voulant à tout prix connaître à l'avance quel serait le sort de ses armes, résolut, malgré la défense de la loi mosaïque et sa propre défense, d'aller consulter la pythonisse d'Endor. « Alors Saül se déguisa et prit d'autres habits, et il s'en alla, lui et deux hommes avec lui, et ils arrivèrent de nuit chez cette femme, et il lui dit : Devine-moi, je te prie, par enchantement, et fais-moi monter qui je te dirai. — Et la femme lui répondit : Voilà que tu sais ce qu'a fait Saül, qui a exterminé du pays les devins et les enchanteurs, pourquoi donc cherches-tu à me faire mourir? — Et Saül lui jura par Jéhovah, en disant : Par le Dieu vivant, il ne t'arrivera pour ceci aucun mal. — Et la femme lui dit : Qui veux-tu que je fasse monter? — Et il lui répondit : Fais-moi monter Samuel. — Et la femme vit Samuel, et elle s'écria à haute voix, et elle dit : Pourquoi m'as-tu trompée? Tu es Saül. — Et le roi lui répondit : Ne crains rien. Que vois-tu? — Et la femme dit à Saül : Je vois (comme) un Dieu qui monte de la terre. — Et il lui dit : Comment est-il fait? — Et elle répondit : C'est

tendum esse ratio ipsa convincit. Nam Jacob putabat Josephum a bestiis devoratum, ideoque insepultum esse; ergo non putabat nec optabat ad eum descendere in sepulcrum, sed in infernum, puta in limbum patrum. » *In Gen.*, XXXVII, 35, *Commentaria*, édit. Vivès, t. I, 1868, p. 342.

un vieillard qui monte. Il est couvert d'un manteau. — Et Saül reconnut que c'était Samuel, et, tombant le visage contre terre il adora. — Et Samuel lui dit : Pourquoi me troubles-tu et me fais-tu monter? — Et Saül lui dit : Mon angoisse est grande : les Philistins me font la guerre et Dieu s'est retiré de moi, et il ne me répond plus ni par les prophètes ni par les songes, c'est pourquoi je t'ai appelé pour que tu me fasses connaître ce que je dois faire. — Et Samuel dit : Pourquoi m'interroges-tu, quand Jéhovah s'est retiré de toi et est devenu ton ennemi? Jéhovah fait ce qu'il t'avait dit par moi, Jéhovah t'arrache le royaume des mains, et il le donnera à ton serviteur, à David, parce que tu n'as point obéi à la voix de Jéhovah, et que tu n'as point été le ministre de sa colère contre Amalec; c'est pourquoi Jéhovah t'a fait ceci aujourd'hui. Et Jéhovah livrera même Israël, ton peuple, dans les mains des Philistins, et demain, toi et tes fils [vous serez] avec moi, et Jéhovah livrera même le camp d'Israël aux mains des Philistins. — Et soudain, Saül tomba tout de son long par terre, et il fut rempli d'effroi par les paroles de Samuel[1]. »

« Il est évident, dit très justement M. Munk, que l'auteur de ce récit, ainsi que ceux pour qui il écrivait, croyaient à l'existence du prophète au delà de la tombe et à un séjour où les ombres se réunissaient après la mort[2]. » En effet, comme l'a observé avec raison M. de Saulcy dans la discussion de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, « ceux qui soutiennent que les Israélites n'ont pas cru à la réalité de l'existence des morts, ne pourront jamais expliquer comment il se fait que Saül aille trouver la pythonisse d'Endor et lui demande de le mettre en rapport avec Samuel, mort depuis longtemps[3]. »

1 I Sam. (I Reg.), XXVIII, 8-20.
2 Munk, *Palestine*, p. 149.
3 Compte rendu, *Journal officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

Moïse avait condamné la nécromancie comme une « abomination[1] ; » mais cette superstition, fondée sur la réalité d'une autre vie était si enracinée dans le peuple, que nous voyons encore Isaïe l'attaquer, et sans doute avec peu de succès : « S'ils vous disent, s'écrie ce prophète : Interrogez les nécromants et les devins qui chuchotent et parlent tous bas, (répondez) : Le peuple (interrogera) son Dieu. Pourquoi interrogerait-il les morts au sujet des vivants[2]? » La persistance de ces consultations superstitieuses, parmi les Israélites, à toutes les époques de leur histoire, est un indice incontestable de leur foi à une autre vie : « Comment n'ont-ils pas vu, ceux qui nient ce fait évident, dirons-nous avec Fréret, comment n'ont-ils pas vu que la pratique interdite aux Juifs et commune chez les Chananéens, suppose que l'existence des âmes, séparées du corps par la mort, était alors une opinion générale et populaire? Car il serait absurde de penser qu'on interrogeât ce qu'on croyait ne pas exister[3]. » Qui s'aviserait de prétendre que nos modernes spirites ne croient pas à l'existence des esprits?

Le livre des Proverbes a nommé par son nom l'immortalité de l'âme. « C'est dans les Proverbes, dit M. Derenbourg, qu'on signale les allusions réputées les plus convaincantes[4]. »

Voici en effet un des passages qu'on lit dans ce livre, dans un endroit dont on ne peut s'empêcher d'attribuer la composition au roi Salomon :

[1] Deut., XVIII, 11-12. Cf. aussi Deut., XXVI, 14, qui suppose que des Hébreux faisaient des offrandes aux morts.

[2] Isaï., VIII, 19.

[3] Fréret, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIII, p. 185.

[4] Compte rendu, dans le *Journal officiel* du 4 mars 1873, p. 1522-1523.

Sur la voie de la justice est la vie,
Et sur son chemin est l'immortalité[1].

« C'est le mot *'al-mavêṭ* qui exprime, dans le texte hébreu, l'idée d'immortalité, et c'est ce même mot que M. Joseph Halévy croit retrouver dans l'inscription d'Eschmounazar... Mais M. Derenbourg, par des raisons philologiques et des considérations grammaticales,... prétend démontrer que ce terme ne saurait appartenir au vocabulaire hébreu, qu'il y a dans ce passage une altération du texte biblique[2]. »

Nous ne savons quelles raisons philologiques a pu apporter M. Derenbourg en faveur de sa thèse, mais ce qui est certain, c'est que les plus grandes autorités en science hébraïque sont contre lui. M. Bertheau et M. Fürst, malgré leurs opinions rationalistes, ne croient nullement à l'altération du mot *'al-mavêṭ;* ils admettent l'un et l'autre comme authentique la leçon du texte massorétique; bien plus, ils en citent un exemple analogue, tiré du même livre des Proverbes[3]. M. Ewald ne s'est pas contenté d'en citer un exemple, il en énumère plusieurs dans son *Lehrbuch*[4].

La foi de l'auteur des Proverbes à l'immortalité de l'âme résulte d'ailleurs d'une manière invincible de sa foi au še'ôl, c'est-à-dire au lieu qu'habitent les âmes après la mort[5].

[1] Prov., XII, 28. Cf. Ps. XLVIII, 15 :

Dieu sera notre Dieu dans l'éternité,
Il nous conduira au delà de la mort.
עַל־מוּת, *'al-moû* = 'al-mâveṭ.

[2] Compte rendu, dans le *Journal officiel* du 4 mars 1873, p. 1523.

[3] אַלְקוּם *'alqoum*, « non-résistance. » Prov., XXX, 31. Fürst, *Hebräisches Wörterbuch*, t. I, p. 98; Bertheau, *Die Sprüche Salomo's*, dans la collection rationaliste du *Kurzgefasstes Handbuch zum Alten Testament*, t. VII, 1847, p. 53.

[4] Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, 7e édit., § 286, 1863, p. 717.

[5] Cf. aussi sur l'immortalité de l'âme, Is., XXV, 8; XXV, 19; Ézéch., XXXVII, 9-14: XIV, 12-23.

CHAPITRE V.

LE *SCHEÔL* OU SÉJOUR DES MORTS.

Les preuves de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme, que nous venons de rapporter, défient toute critique; néanmoins, alors même qu'on les regarderait comme insuffisantes et qu'elles le seraient en effet, celles que nous allons exposer maintenant sont propres à satisfaire les plus incrédules et à fermer la bouche aux adversaires les plus obstinés.

Non seulement les Hébreux ne croyaient pas que tout fût fini pour l'homme à la mort, mais ils connaissaient le lieu où il continuait son existence ultra-terrestre, et les auteurs sacrés nous en ont laissé la description[1]. Ils l'appelaient le *šeʾôl.* Tous en ont parlé, depuis Moïse jusqu'aux prophètes qui écrivaient à l'époque de la captivité de Babylone. Son nom se lit soixante-cinq fois[2] dans les livres de l'Ancien Testament que nous possédons en hébreu, sept fois dans le plus ancien livre de la Bible, c'est-à-dire le Pentateuque.

Les orientalistes ne sont pas d'accord sur l'origine du mot šeʾôl. Les uns le dérivent de *šâʾal,* « creuser, » et lui attribuent le sens de « caverne; » les autres le font venir de *šâʾal,* « demander, » « le lieu insatiable qui ne cesse point de demander de nouvelles victimes. » Quelques exégètes prétendent que, dans un petit nombre de passages, šeʾôl signifie simplement « tombeau. » Il y en a qui le nient. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui importe dans la question présente,

1 Cf. D. Feuchtwang, *Die Höllenvorstellung bei den Hebräern*, dans la *Zeitschrift für Assyriologie,* t. IV, 1889, p. 41-45.

2 Voir l'énumération de ces passages dans Fürst, *Concordantia librorum Veteris Testamenti*, in-f°, Leipzig, 1840, p. 1088.

tous les savants sont d'accord pour reconnaître qu'au moins dans la très grande majorité des cas, le mot še'ôl désigne, non pas le sépulcre, qui s'appelait en hébreu *qéber*, mais le lieu où habitent les âmes après la mort. Ce sentiment, qui est celui des savants d'aujourd'hui, fut aussi celui des savants de tous les temps. Les Septante ont traduit še'ôl soixante et une fois par *Hadès,* c'est-à-dire, par le mot qui, dans la langue grecque, désignait le lieu où se rendaient les âmes après leur séparation du corps. Deux fois seulement, ils l'ont traduit par *thanatos*, « mort[1]. » La Vulgate latine l'a constamment traduit par *Infernus* ou *Inferi, Inferus*[2]. Le terme de še'ôl était tellement consacré pour désigner le séjour des âmes, qu'Onkélos et Jonathan, dans leurs paraphrases chaldaïques, l'ont ordinairement conservé[3]. Le texte samaritain du Pentateuque lit partout *Šiol.* La version syriaque de la Bible rend toujours le mot še'ôl de l'Ancien Testament et le mot *Hadès* qui lui correspond dans le Nouveau, par *Šiul.*

La plupart des hébraïsants allemands, même rationalistes, reconnaissent que les anciennes versions ont bien rendu le sens de se'ôl; ils l'expliquent eux-mêmes le plus souvent par *Schattenreich*, « le royaume des ombres, » ou par *Unterwelt*, « le monde souterrain, l'enfer[4]. »

Une foule de passages très clairs confirment l'opinion des savants et établissent que pour les Hébreux le se'ôl était

[1] II Sam., XXII, 6 et Prov., XXIII, 14. Les Septante ont omis le mot les deux autres fois où il est employé dans l'hébreu, Job, XXIV, 19, et Ézéch., XXXII, 21.

[2] Quarante-huit fois par *Infernus*, dix-sept fois par *Inferi* ou *Inferus.*

[3] Excepté dans cinq passages.

[4] Knobel, Fürst, etc. « *Locus ubi mortui, umbrarum instar, degunt,* » dit Rosenmüller, *Scholia in Genesim,* 3e édit., in-8o, Leipzig, 1821, p. 576. Gesenius le définit : « *Locus subterraneus..., habitatus a mortuorum animabus.* » *Thesaurus*, p. 1348.

réellement le lieu où se rendaient les âmes après la mort, que, dans ce séjour, elles n'étaient point privées de sentiment et de vie, et que, par conséquent, à toutes les époques, les Hébreux ont admis l'immortalité de l'âme et l'existence d'un autre monde.

Voici la description du royaume des morts, d'après les données que nous fournissent les Livres Saints. On « descend[1] » dans cette demeure au terme de la vie présente. On y entre, d'après la description poétique qui nous en est faite en divers endroits, par une « porte[2], » qui en est appelée aussi « la bouche » et qui peut « s'élargir sans mesure[3]. » On pénètre ainsi dans un lieu « très profond[4], obscur et ténébreux[5]. » Cependant le regard de Dieu peut le sonder[6]. Il est vaste[7], insatiable[8], inexorable et inflexible[9]. D'après quelques passages, il y avait dans le še'ôl des lieux plus reculés et plus profonds, destinés sans doute aux âmes chargées de péchés[10]. C'est ce que Moïse, dans son dernier cantique, appelle *še'ôl tahtit*, « le dernier še'ôl[11]. »

Toutes les âmes arrivent dans le séjour des morts[12] : c'est le lieu de réunion assigné à tous les hommes, « la maison destinée à tous les vivants[13]. » Les habitants du še'ôl sont

1 ירד, *yârad*, Gen., xxxvii, 35; Num., xvi, 30; Ézéch., xxxi, 15, etc. De là l'expression du *Credo* appliquée à Notre-Seigneur : « *Descendit* ad inferos, » qui n'implique pas du reste une descente locale.

2 Isaï., xxxviii, 10; Job, xvii, 16.

3 Isaï., v, 14.

4 Job, xi, 8; Deut., xxxii, 22.

5 Job, x, 21-22.

6 Job, xxvi, 6.

7 Habacuc, ii, 5.

8 Prov., i, 12; xxx, 16; Isaï., v, 14.

9 Cant., viii, 6.

10 Prov., ix, 8.

11 Deut., xxxii, 22. Comparer Ézéch., xxxi, 16, ארץ תחתית, *'ereṣ taḥtit*.

12 Gen., xxxvii, 36; Num., xvi, 30; I (III) Reg., ii, 6.

13 Job, xxx, 23.

appelés dans la Bible *Refâ'îm*[1], mot qui désigne quelquefois une race de géants, mais qui paraît désigner, quand il est appliqué aux trépassés, des êtres faibles et sans force, de la racine *râfâh*, « défaillir[2], » s'il faut toutefois s'en rapporter à cette étymologie douteuse. Les *Refâ'îm* sont privés d'une partie de la force vitale, mais ils ne sont pas privés de toute force ni de tout sentiment[3]. Isaïe, dans le magnifique chapitre où il prédit la chute du roi de Babylone, nous fait pénétrer dans le še'ôl et nous décrit l'état de ses habitants : « Jéhovah a brisé la verge des méchants, la verge des dominateurs, chante le prophète... (Maintenant) la terre est tranquille, elle se repose, elle éclate en chants de triomphe ;... le še'ôl (lui-même), dans ses profondeurs, s'est ému ; il va au-devant de toi (le roi de Babel qui vient de mourir) ; il réveille les Refâ'îm ; il fait lever de leurs sièges tous les princes de la terre, tous les rois des nations. Tous élèvent la voix et ils te disent : Tu es donc devenu faible comme nous, tu es comme l'un de nous ! Ta fierté est des-

[1] Sur une inscription bilingue, néo-punique et latine, du mausolée d'El-Amrouni, en Tripolitaine, M. Clermont-Ganneau constate qu'il faut lire au début de l'inscription : « *le-'elo'nê' Repha'îm,* c'est-à-dire *aux dieux Rephaïm.* C'est, dit-il, la traduction littérale de la contre-partie latine : *Diis manibus, aux dieux Mânes.* Cette équivalence avérée des dieux Mânes et des Rephaïm, mentionnés plusieurs fois dans la Bible, est un fait de la plus haute importance pour la question encore si obscure et si controversée des idées des Sémites sur l'immortalité de l'âme et la vie d'outre-tombe. » *Académie des Inscriptions, Comptes-rendus* 1895, p. 326-327.

[2] *Ràfâh,* רפה, avec un *hé* pour troisième radicale. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1302 et 1303. רפאים, *Refâ'îm*, est employé sept fois dans la Bible pour désigner les morts. Il se trouve aussi dans l'inscription du roi sidonien Eschmounazar, l. 8, *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881, part. I, t. I, fasc. I, n° 3, p. 13. (Cf. Homère : οἱ καμόντες, ἀμενηνὰ κάρηνα, σκιαί, εἴδωλα, εἴδωλα καμόντων. *Iliade*, XXIII, 72 ; *Odyssée*, XI, 476 ; XXIV, 14.)

[3] « Sanguine et vi vitali, *néfeš*, נפש, neque tamen animi viribus plane destitutos, » dit Gesenius, *Thesaurus*, p. 1302. Voir Ps. LXXXVIII, 11.

cendue dans le še'ôl au bruit des instruments de musique; une couche de vers te sert de tapis, la vermine est ta couverture. Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils de l'aurore?... Tu disais dans ton cœur : Je monterai jusqu'aux cieux..., et tu es descendu dans le še'ôl, au fond de l'abîme... et tu as été jeté loin de ton sépulcre (*qéber*), comme un tronc pourri[1]. » On voit par ces derniers mots la différence qu'établit le prophète entre le še'ôl, qui reçoit ce qui survit de l'homme, et le *qéber* ou sépulcre, qui ne reçoit que son cadavre.

Le še'ôl désigne tantôt le lieu de la réunion des morts en général, tantôt le séjour des bons et tantôt le séjour des méchants, ou plutôt, tous les morts y descendent, comme le disent Job et Moïse[2]. Ézéchias le met en opposition avec la terre des vivants, sans aucune distinction entre les justes et les injustes[3]. Le Psalmiste dit aussi que c'est le lieu où tout homme vivant sera forcé de se rendre[4]. Mais dans les Nombres le še'ôl est le gouffre où la colère divine engloutit Coré et ses partisans rebelles[5]. Nous lisons dans le livre de Job :

1 Isaï., XIV, 4-19. Voir aussi Ézéch., XXXI, 16 et XXXII, 17. Les princes sont appelés *arbres du Liban* et le Pharaon *cèdre*. Ce qui habite ainsi dans le שאול, ce n'est pas le corps qui est dans le tombeau, קבר, mais l'âme : « What of man could be in שאול, unless it were his soul? When in Baruch, II, 17, it is said of the dead in Hades, ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, it is not the *spiritus vitalis* withdrawn from them,... but the spirit itself disembodied, and leading a shadowy life in Hades. » Frz. Delitzsch, *Biblical Psychology*, VI, § III, p. 478. — « The citation of the spirit of Samuel (I Sam., XXV) proves in a similar way that the separated souls in שאול were not conceived of as without consciousness and without perception. » *Ibid.*, § IV, p. 494.

2 Voir plus haut, p. 578, notes 12 et 13.

3 Isaï., XXXVIII, 18-19.

4 Ps. LXXXIX, 48. Cf. Prov., XXI, 16, קהל רפאים, *qehal Refâ'im*, « assemblée des morts, » et voir Job, III, 13-19; I Sam., XXVIII, 19.

5 Num., XVI, 33.

Comme la sécheresse et la chaleur absorbent l'eau des neiges,
Ainsi l'enfer (le šeʾôl) engloutit le pécheur[1].

Plusieurs fois dans les Psaumes et ailleurs, il désigne le séjour des bons. David, parlant au nom du Messie, dit :

Tu n'abandonneras point mon âme (*néfeš*) dans le seʾôl,
Tu ne permettras point que ton saint connaisse la corruption[2].

On peut appuyer sur ces passages l'opinion de saint Augustin et de plusieurs autres Pères qui distinguent deux enfers avant la venue de Jésus-Christ, l'un supérieur où demeuraient les âmes des justes avant que le mystère de la rédemption leur eût ouvert les portes du ciel, et l'autre inférieur où étaient précipités les méchants[3]. Les théologiens, comme le terme d'*enfer* par lequel le mot šeʾôl est rendu dans la Vulgate semble emporter l'idée de la damnation, ont employé un mot plus doux, celui de *limbes*, terme aujourd'hui consacré dans leur langage pour signifier le lieu où les âmes des saints patriarches étaient détenues avant que Jésus-Christ y fût descendu, après sa mort et avant sa résurrection[4].

[1] Job, xxiv, 19, traduction Le Hir, p. 343. Voir aussi Ps. ix, 18 : xxxi, 18; Prov., v, 5; ix, 18; Is., lvii, 9.

[2] Ps. xvi, 10. Comparer avec Act., ii, 27, 31. Voir aussi Ps. xxx, 4; xlix, 16; lxxxvi, 13; et de plus Job, iii, 17-19; Is., xxxviii, 10; Osée, xiii, 14.

[3] Voir Petau, *Theolog. Dogmata, De Incarnat.*, l. xiii, ch. 18, nº 5, t. iv, part. ii, p. 372-373. On voit par ce que nous venons de dire, dans quel sens il faut entendre les paroles suivantes de saint Augustin, dans son livre *De Genesi ad litteram*, xii, 63 : « Illud me nondum invenisse confiteor, inferos appellatos ubi justorum animæ requiescunt. » *Opera*, édit. Gaume, t. iii, col. 509. Il est un peu moins affirmatif, *Epistola* 187, t. ii, col. 1020. Ces paroles ne sont rigoureusement vraies qu'en ce sens qu'aucune des âmes qui habitent le šeʾôl (inferos) n'était encore glorifiée.

[4] *Descendit ad inferos* (šeʾôl); article du symbole. Voir *Eph.*, iv, 9.

Il est clair d'ailleurs que le nom de šeʼôl donné indistinctement au séjour des bons et au séjour des méchants, dans l'Ancien Testament, n'implique en aucune façon qu'ils aient été confondus ensemble, encore moins qu'ils aient enduré les mêmes tourments[1]. Mais il est certain que les âmes des justes qui étaient dans les limbes ne pouvaient pas y acquérir de mérites et n'y jouissaient point de la vision béatifique. C'est pourquoi il est dit plusieurs fois qu'on ne peut glorifier Dieu dans ce séjour des morts[2].

Le šeʼôl est quelquefois, mais rarement, désigné par d'autres noms. Il est appelé aussi *'abaddôn* ou « lieu de la perdition[3], » *doumâh,* « le lieu du silence[4], » *be'êr šaḥaṭ,* « le puits de la destruction[5], « *ṣalmâveṭ* et *ḥôšek,* « le lieu des ténèbres[6]; *'éreṣ nešiyyâh,* « la terre de l'oubli[7]. » Presque toujours ces noms sont synonymes de šeʼôl, dans des passages poétiques, où ils sont employés, à cause du parallélisme[8], pour éviter la répétition du même mot.

D'après tout ce que nous venons de dire, il est aussi clair que le jour que les Hébreux croyaient à l'immortalité de l'âme et à l'existence d'une autre vie.

Tirons-en une autre conclusion que nous empruntons à M. Güder : « L'idée, dit-il, que l'Ancien Testament nous donne de l'autre vie diffère moins qu'on ne serait porté tout d'abord à le supposer de l'idée que les païens se faisaient

[1] Cf. Luc., XVI, 26.

[2] Isaï., XXXVIII, 18; Ps. CXIV, 17; Baruch, II, 17. Cf. *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, nos 659 et 856, 4o, p. 342, 527.

[3] Job, XXVIII, 22; Prov., XXVII, 20 (Chetib).

[4] Ps. CXV, 17.

[5] Ps. LV, 24.

[6] Ps. CVII, 10, etc. C'est le mot du Nouveau Testament σκότος τὸ ἐξώτερον, « les ténèbres extérieures. » Matth., VIII, 12, etc.

[7] Ps. LXXXVIII, 13.

[8] Sur le parallélisme, voir notre *Manuel biblique,* 9e édit., t. II, no 590-595, p. 263-273.

de l'Hadès[1], à la condition toutefois qu'on ne se laisse point induire en erreur par les voiles mythologiques[2]. La supériorité de l'Ancien Testament sur ce point consiste surtout dans la sobriété de ses peintures et dans ce qu'il fonde l'existence du šeʼôl sur le monothéisme. Mais la mort n'avait pas encore perdu sa puissance et la vie éternelle n'avait pas été manifestée dans son plein jour[3]. »

Nous rencontrons en effet chez des peuples de langue, de mœurs et d'origine toutes différentes des traditions populaires qui se rattachent étroitement, si l'on ne tient pas compte de l'exagération et de l'excès de couleur, à la tradition hébraïque. Hésiode, dans sa *Théogonie*[4], nous montre les Titans et les hommes descendant dans la demeure de Hadès. Homère nous peint les âmes des morts habitant une terre ténébreuse, triste séjour que jamais le soleil n'éclaire et où les ombres errent avec tristesse[5].

Cette communauté d'idées doit provenir d'une source commune qui ne peut être que la révélation primitive, car l'homme ne peut savoir par lui-même ce qui se passe après la mort. Puisque des races d'origine diverse avaient sur ce sujet des conceptions analogues, ces conceptions ne pouvaient

1 Saint Augustin a exprimé le même sentiment dans son livre XII *De Genesi ad litteram*, n° 62. « Quanquam possimus ostendere, dit-il, illorum quoque sapientes de inferorum substantia minime dubitasse, quæ post hanc vitam excipit animas mortuorum. » *Opera*, édit. Gaume, t. III, col. 508.

2 Quelques anciens docteurs et quelques exégètes modernes ont prétendu trouver des fleuves dans le *šeʼôl* biblique comme dans le Tartare païen, mais cette opinion est fondée sur une fausse interprétation de la métaphore employée Ps. XVIII, 5, qui parle des « torrents de perdition (*Beliʻal*). » (La Vulgate traduit : *torrentes iniquitatis*, Ps. XVII, 5.) Nous ne trouvons nulle part dans les Saints Livres les fables païennes sur ce sujet.

3 Güder, dans Herzog, *Real-Encyclopädie*, t. V, 1856, p. 441.

4 Hésiode, *Theog.*, 729-774, édit. Didot, p. 14-15.

5 Homère, *Odyss.*, XI, 15-19, édit. Didot, p. 391.

être le fruit de l'imagination, mais un reste des communications faites par Dieu au premier père du genre humain. Il importe en effet de bien se rappeler que c'est uniquement par une connaissance surnaturelle que nous pouvons savoir d'une manière positive ce qui se passe dans l'autre vie, surtout dans la question des récompenses et des peines que nous allons maintenant étudier.

CHAPITRE VI.

LA RÉMUNÉRATION DANS UNE AUTRE VIE.

Il est certain que les anciens Hébreux avaient l'idée de l'immortalité de l'âme et de la vie future, mais avaient-ils une idée claire et explicite des récompenses destinées aux justes et des peines réservées aux pécheurs? On ne saurait répondre à cette question avec la même certitude qu'aux précédentes.

Avant de l'examiner directement observons, que, quoi que l'on ait pu dire et avancer à ce sujet, le christianisme est désintéressé dans cette réponse. M. Th.-H. Martin l'a déjà remarqué avec beaucoup de sagesse : « Quand bien même il faudrait dire avec saint Jean Chrysostome, que les promesses de l'autre vie n'avaient nullement fait partie de la révélation incomplète adressée aux Hébreux par Moïse, quand bien même il faudrait dire avec saint Thomas d'Aquin que le Pentateuque n'avait que les promesses de la vie présente, et qu'il était réservé au Christ et à l'Évangile « d'avoir les » paroles de la vie éternelle, » le christianisme ne serait pas compromis par cet aveu : il le serait seulement dans le cas où l'on pourrait démontrer que la religion hébraïque, dont il est le complément, et sur laquelle il s'appuie, reposait elle-même sur une erreur; savoir, sur la négation de l'immortalité de l'âme. Or, une telle assertion ne résisterait pas un instant à un sérieux examen[1]. »

[1] Th.-H. Martin, *La Vie future*, 1870, p. 64. On ne saurait assez louer ce travail remarquable qui fait un égal honneur à la foi du chrétien et à l'érudition du savant. Cependant l'auteur ne nous paraît pas avoir toujours suffisamment distingué l'idée de la vie future et celle de la rémunération, et, à cause même de l'excellence du livre, nous nous permet-

Il est en effet très certain qu'aucun passage des Livres Saints ne nie la rétribution selon les œuvres dans la vie future. Il faut reconnaître aussi que les plus anciens livres et en particulier le Pentateuque n'exposent jamais d'une manière formelle le dogme des récompenses et des peines

trons de présenter à ce sujet quelques observations. La note v de la page 546 est intitulée : « Autorités contre ceux qui croient trouver clairement formulée dans le Pentateuque la doctrine d'une autre vie. » C'est « la doctrine des récompenses dans une autre vie » qu'il aurait fallu dire pour être tout à fait exact. Pour prouver sa thèse, M. Th.-H. Martin fait dire aux Pères, ce nous semble, plus qu'ils n'ont dit. Le célèbre hérétique Pélage avait enseigné que l'Ancien Testament était égal au Nouveau et l'une de ses preuves était tirée de ce que le royaume des cieux était promis dans les deux Testaments. Saint Jérôme et saint Augustin réfutèrent ce sentiment, pris dans un sens absolu, et appliqué au Pentateuque, car saint Augustin reconnaît que la manière dont Pélage expliqua son assertion devant le concile de Diospolis, en la restreignant aux derniers livres de l'Ancien Testament, est exacte (*De gestis Pelagii*, n° 13, t. x, p. 482, édit. Gaume). — Saint Jérôme (*Adversus Pelagianos*, I, 31, Migne, *Patr. lat.*, t. XXIII, col. 525) et saint Augustin enseignent que la loi ancienne n'avait pas formellement les promesses de la vie éternelle, voulant dire surtout par là que les saints de l'Ancien Testament ne pouvaient pas entrer dans le ciel avant que Jésus-Christ leur en eût ouvert les portes; mais les Pères enseignent expressément que si les premiers Hébreux n'avaient pas les promesses consolantes, ils avaient les menaces et que par conséquent ils n'ignoraient pas la sanction du péché dans une autre vie : *Quod Jacob dicit ad filios suos, deducetis senectam meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beätorum iret, sed ad inferos peccatorum* (*De Genesi ad litteram*, l. XII, n° 64, t. III, col. 509). C'est là une considération qui a échappé à M. Th.-H. Martin. — « Saint Jean Chrysostome était allé plus loin, dit le même auteur, et certainement beaucoup trop loin, en niant même qu'il fût question du *royaume des cieux* ou de la *géhenne*, soit dans les livres de Moïse, soit dans les autres livres sacrés des Hebreux » (*Loc. cit.*, p. 547). Saint Jean Chrysostome n'a point nié qu'il fût question du royaume des cieux ou de la géhenne dans l'Ancien Testament. Le passage où on lit : « *Si ii qui ante Christi adventum fuerunt, qui ne nomen quidem gehennæ audierunt neque resurrectionis, postquam hic pœnas dede-*

après la mort. « La loi de Moïse, dit Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvrir

runt, illic quoque punientur » (*In Matth. Hom.* 36, Migne, *Patr. gr.*, t. LVII, col. 417), ce passage doit s'entendre, non pas des Juifs, mais des Gentils, dont il est parlé un peu plus haut, après qu'il a été fait mention des Juifs. Saint Jean Chrysostome a reconnu expressément, comme l'observe du reste M. Th.-H. Martin, que tous les patriarches ont attendu la récompense céleste (*Ibid.*, t. LIV, col. 626-627). Ailleurs il dit seulement, comme saint Augustin, que les Juifs n'avaient point les promesses expresses de la vie éternelle (t. LVII, col. 185). La seule opinion qui lui soit propre et dans laquelle, ainsi que l'ont remarqué ses éditeurs Bénédictins, il s'écarte du sentiment commun des docteurs, à cause de la traduction peu claire de Job, XIX, 25-27, dans les Septante, c'est celle qu'il avait sur Job, lequel, d'après lui « ne savait rien de *clair* sur le royaume du ciel et sur la résurrection, » τὸ μηδὲν εἰδέναι περὶ βασιλείας οὐρανῶν καὶ ἀναστάσεως σαφές. *Hom.* 33 *in Matt.*, t. LVII, col. 396. Les Bénédictins ont eu le tort de négliger dans leur traduction le mot σαφές qui atténue la force des paroles du saint docteur. Du reste, il ne prétend pas que Job n'avait pas l'idée d'une autre vie, il nie seulement qu'il eût l'idée du bonheur du ciel et de la résurrection *des corps*. Ailleurs, il reconnaît expressément que dans l'ancienne alliance, on avait une idée obscure de la résurrection. Dans la troisième des onze homélies inédites publiées par les Bénédictins, dans le tome XII de leur édition, il l'affirme à deux reprises. « *Vide quomodo spem resurrectionis postea inducat* (*Deus*), *involutam quidem et obscuram* (ἀμυδρὰν καὶ ἀσαφῆ), *sed inducit tamen,* » p. 337. Et un peu plus loin, p. 338 : « *In primordiis quidem hæc obscure fiebant : resurrectionis enim spes quasi in ænigmate exhibebatur nobis per Enochum* » (Migne, t. LIII, col. 475-476). On pourrait faire des observations analogues sur plusieurs autres citations de M. Th.-H. Martin, en particulier sur celle de saint Thomas d'Aquin, Iª IIæ, quæstio 99, art. 6. — Quelques écrivains ecclésiastiques ont pensé que les Juifs avaient une idée claire et explicite de la rétribution après la mort. Origène dit : « Quel avantage n'était-ce pas encore pour eux (les Juifs) de sucer avec le lait et d'apprendre, en apprenant à parler, la doctrine de l'immortalité de l'âme, des supplices souterrains et des récompenses destinées à la vertu ? » Etc. *Contr. Cels.*, V, 42, t. XI, col. 1248. Voir Freppel, *Origène*, leçon XXXI, 2 in-8°, Paris, 1868, t. II, p. 298.

vert. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future[1]. »

On ne saurait nier qu'une des différences principales qui distinguent la religion juive de la religion chrétienne, c'est ce rôle prépondérant que joue dans la seconde la croyance au ciel et à l'enfer, rôle dont nous apercevons peu de traces dans la première avant les Machabées. Mais il faut distinguer entre la connaissance d'une doctrine et l'influence qu'elle exerce sur les esprits. Que de dogmes catholiques, également connus dans tous les siècles, ont néanmoins influé d'une manière très diverse sur la conduite des peuples! Il est incontestable que la dévotion à la Très Sainte Vierge a été connue et a existé de tout temps dans l'Église, mais elle ne s'y est pas toujours manifestée sous les mêmes formes, et aujourd'hui encore elle varie, non pas dans le fond, mais dans l'expression extérieure, selon les lieux et selon les personnes. Si l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrivait aujourd'hui son immortel ouvrage, il y a lieu de croire qu'il nommerait plus souvent la Mère de Dieu dont le nom n'apparaît que dans son quatrième livre[2]. On ne dit point cependant que cette omission ait été remarquée, lorsque l'*Imitation* commença à devenir populaire, parce que la dévotion à Marie, quelque grande qu'elle fût au moyen âge, quelque place qu'elle tienne déjà, par exemple, dans les écrits de saint Bernard, n'avait pas encore pris tous les développements que, par une disposition particulière de la Providence, elle devait prendre plus tard, jusqu'à ce qu'elle reçût en quelque sorte son couronnement, dans la définition du dogme de l'Immaculée Conception par le souverain Pontife Pie IX.

[1] Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, partie II, ch. XIX, *Œuvres*, édition Vivès, t. XXIV, p. 459-460.

[2] *De Imitatione Christi*, l. IV, c. II, 6; XVII, 2.

Ne soyons donc pas trop surpris, si Moïse n'a pas dit aux Hébreux comme saint Paul aux premiers disciples de Jésus-Christ : « Nous sommes citoyens du ciel[1]. Cherchez ce qui est dans le ciel, aimez ce qui est dans le ciel[2]. » Les enfants de Jacob n'étaient pas assez dégagés des sens pour comprendre d'aussi hautes leçons et s'élever jusqu'à ces sublimes pensées. Il devait s'écouler encore bien des siècles avant que le Rédempteur trouvât une terre assez préparée pour recevoir la divine semence et la faire fructifier. Mais, à l'époque de sa venue, tout était changé : il voulait établir une religion universelle, catholique, et il lui fallait une base plus large que celle de la religion judaïque. Il n'était plus possible d'attacher seulement des bénédictions terrestres à l'observation de la loi, puisque la nouvelle Église ne devait pas comprendre un seul peuple comme l'ancienne, mais tous les peuples. L'antagonisme des membres de la grande Église universelle, comme nations, était inévitable ; mais s'il devait y avoir entre eux des luttes pour ainsi dire matérielles, des querelles d'influence, de voisinage ou d'intérêt, ils pouvaient du moins être tous poussés par un même mobile spirituel vers leur fin supérieure, la possession du ciel.

On a souvent répété que Moïse n'avait point parlé clairement de la rémunération ultra-terrestre afin de prévenir le

[1] Philip., III, 20. Le ciel est notre municipe, πολίτευμα, « la république dont nous sommes citoyens, » explique Wilke (*Clavis Novi Testamenti philologica*, édit. C. Grimm, 1862, p. 362) ; *municipatus*, disait l'ancienne Vulgate, rendant mieux le mot grec que le *conversatio* de la Vulgate actuelle. On voit que le mot de saint Paul est l'antithèse formelle, mais non pas la contradiction du langage de Moïse. Celui-ci promettait sur la terre une récompense miraculeuse, effet d'une alliance particulière entre Dieu et son peuple, à ceux qui seraient fidèles à la loi ; mais cette récompense terrestre n'excluait aucune récompense céleste. Jésus-Christ et saint Paul ne promettent que la récompense céleste ; pour la terre, ils prédisent des persécutions et des tribulations de toutes sortes.

[2] Coloss., III, 1.

danger de l'idolâtrie chez les Hébreux. De grands et savants personnages, Bossuet et bien d'autres ont insisté beaucoup là-dessus. Nous acceptons cette explication, mais nous pensons qu'il y en a encore d'autres.

Moïse n'a point prétendu donner à son peuple une religion nouvelle.: il a voulu seulement garantir la religion des patriarches de tout alliage impur en l'entourant, pour ainsi parler, d'une haie protectrice. Il a insisté fortement sur les points qui étaient menacés d'altération ou de corruption, comme l'unité de Dieu; il ne s'est pas arrêté aux autres. Il a été beaucoup plus un législateur civil et politique qu'un réformateur religieux. Il est très vrai qu'il n'a pas donné expressément dans son code la vie future comme sanction de la loi qu'il établissait; il est très vrai, comme l'a dit saint Augustin, que : « dans ce Testament qu'on appelle proprement Ancien et qui a été donné sur le mont Sinaï, on ne rencontre d'autre promesse explicite que celle d'une félicité terrestre[1]; » mais qu'y a-t-il là de si étonnant? Qui donc est surpris que la mention du ciel et de l'enfer ne se trouve pas dans notre code civil ou criminel[2]?

Moïse a composé encore moins un traité de philosophie ou de théologie à la façon occidentale. Les Orientaux n'avaient pas comme nous l'idée d'un livre spéculatif, conçu d'après une méthode régulière et sévère, et envisageant une question sous toutes ses faces, sans en excepter aucune. Ces procédés des descendants des Aryas étaient entière-

[1] *In illo Testamento quod proprie vetus dicitur et datum est in monte Sina, non invenitur promitti apertissime, nisi terrena felicitas.* Saint Augustin, *De gestis Pelagii*, n° 14, édit. Gaume, t. x, p. 483.

[2] « Michaelis (*Mosaisches Recht*, n° 14, p. 35), haud minus absurdum censet pœnas alterius vitæ in *civili* Moysis *lege* desiderari, quam si pœnalis codex, apud nos, infernum procurare contra fures melius decrevisse videretur. » Wallon, *Qualis fuerit apud veteres de animæ immortalitate doctrina*, p. 43.

ment inconnus aux enfants de Sem. L'auteur du Pentateuque a conservé l'histoire de son peuple, il a attaqué les erreurs et les abus régnants, mais il aurait trouvé oiseux de dire ce que tout le monde savait et ce que tout le monde croyait. Si un péripatéticien ou un scolastique avait fait le Décalogue, il aurait vraisemblablement mis en tête l'affirmation de l'existence de Dieu. Moïse n'a affirmé nulle part l'existence de Dieu : il l'a toujours supposée, il ne l'a jamais formulée. Il en est de même des récompenses d'une autre vie. Il les connaissait, nous ne pouvons en douter, puisqu'il avait été élevé dans toute la science des Égyptiens et que les Égyptiens les admettaient; il y croyait, puisqu'il ne les a point niées, et qu'il a combattu et démenti tout ce qui lui semblait faux dans les opinions et les croyances des peuples au milieu desquels son peuple avait vécu; il n'a pas jugé à propos de mentionner sa foi sur ce point, parce que cette mention lui a paru inutile. Les Juifs ont admis de tout temps qu'il y avait beaucoup de vérités qui n'avaient pas été écrites dans la Loi, mais qui avaient été conservées et transmises parmi eux de génération en génération par la tradition orale; la foi aux récompenses et aux peines de l'autre vie est du nombre de ces vérités.

Ces explications données, examinons quelles sont les traces de cette vérité que nous rencontrons dans nos Saints Livres.

La première est dans l'histoire d'Hénoch. « Hénoch, dit le texte sacré, marcha avec Élohim, et il ne parut plus, parce qu'Élohim le prit[1]. » L'enlèvement d'Hénoch est assurément donné comme une récompense de sa piété.

Quelques paroles, à la vérité fort obscures, prononcées par Dieu après le déluge, semblent être une prohibition du suicide et contenir la menace de châtiments dans une autre

[1] Gen., v, 24.

vie : « Je demanderai compte de votre sang à vous-mêmes (*lenafšôṭêkem*), j'en demanderai compte à tout être vivant[1]. »

Passons sous silence un certain nombre d'autres passages[2], dont le sens n'est pas assez précis ou est sujet à contestation et arrivons immédiatement au livre de l'Ecclésiaste.

C'est à Salomon que la tradition juive et chrétienne attribue la composition de l'Ecclésiaste, et M. Reusch a prouvé, dans un travail spécial, qu'il n'y avait aucune raison solide d'abandonner l'opinion des anciens[3]. M. Derenbourg est certainement dans l'erreur quand il place la rédaction de ce livre, qui est proto-canonique et se trouve dans le canon des Juifs, peu de temps avant l'ère chrétienne.

Voici quelques-uns des enseignements de l'Ecclésiaste :

« Dans ce livre, dit M. Brecher[4], un nouveau phénomène se présente : l'immortalité de l'âme et le jugement futur de Dieu sont l'objet d'une démonstration rationnelle, et l'auteur les présente comme des conclusions tirées de l'étude du monde moral. En d'autres termes, l'Ecclésiaste cherche à établir et à fortifier par la spéculation une croyance déjà populaire. » Comment l'homme peut-il satisfaire cet invincible besoin qu'il éprouve d'établir une harmonie durable entre ses facultés? Comment peut-il suivre son cœur et ses

[1] Gen., IX, 5.

[2] Il faut cependant indiquer au moins les paroles de Balaam : « Que mon âme meure de la mort des justes! » Num., XXIII, 10, qui supposent une récompense future, de même que Ps. LXXIII, 23 et suiv.; LXXXIV, 11; LXIII, 2 et suiv.; XXVII, 4 et suiv.; XVI, 8-11 ; XVII, 15; XLVIII, 15; XXXVII, 18 (tous les Psaumes sont cités d'après l'hébreu) ; Prov., VIII, 39 et suiv., III, 18; XI, 19 ; VI, 23; X, 17; XIV, 27; XIII, 14; X, 2; XI, 4; XXI, 16; II, 18; V, 5 et suiv., VII, 26; IX, 18; XV, 24. Voir sur ces passages des Proverbes, Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, p. 457.

[3] Voir *Manuel biblique*, 9e édit., n° 844, p. 505.

[4] Brecher, *L'immortalité de l'âme chez les Juifs*, in-12, Paris, 1857, trad. Is. Cahen, p. 51.

passions, et écouter à la fois sa raison et ses meilleurs instincts? Hélas! la solution de ce difficile problème est impossible à l'homme ici-bas. Les plaisirs engendrent la satiété; souvent ils sont mauvais et la vertu les condamne. La vertu à son tour ne met pas à l'abri de la souffrance et de l'infortune; l'impie semble même plus heureux que le juste qu'il foule sous les pieds, l'iniquité triomphe jusque devant les juges. Quelle peut être l'explication de ce désordre, si contraire à la bonté et à la justice de Dieu? La voici : « J'ai vu sous le soleil que, dans le lieu même de la justice, là est la méchanceté, et alors j'ai dit en mon cœur : c'est Dieu qui jugera lui-même le juste et le pécheur, car le moment viendra, là, [pour juger] tous les projets et toutes les actions des hommes[1]. » C'est donc « là, » *šâm*, devant le tribunal de Dieu, dans l'autre vie, que seront résolues toutes les énigmes de la vie présente. C'est de cette pensée que l'auteur de l'Ecclésiaste tire la conclusion de tout son livre : « Sache donc... que Dieu te fera comparaître devant son tribunal... La poussière retournera à la terre d'où elle a été tirée, mais l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné. Tel est donc le but de tout le discours que tu viens d'entendre : Crains Dieu et observe tous ses commandements, car c'est là le tout de l'homme; car Dieu fera venir devant son tribunal toute œuvre bonne ou mauvaise, quelque cachée qu'elle soit[2]. »

Nous n'avons point là le plein soleil, mais n'en est-ce pas déjà l'aurore[3]? On ne nous décrit point le bonheur dont les

[1] Eccl., III, 16-17.

[2] Eccl., XI, 9; XII, 7, 13-14. Ce dernier passage est si clair que M. Renan, pour échapper à son autorité, en a été réduit à en nier l'authenticité dans son *Ecclésiaste traduit de l'hébreu*, 2e édit., in-8°, Paris, 1882, p. 147.

[3] D'après le compte rendu de l'Académie des Inscriptions (*Journal officiel* du 4 mars 1873, p. 1522), M. Derenbourg a nié que l'auteur de l'Ecclésiaste connût l'immortalité de l'âme : « L'Ecclésiaste dit : *L'esprit*

élus ne jouissaient pas encore; c'était avant la venue de Jésus-Christ, qui seul pouvait ouvrir les portes du ciel et nous en révéler les merveilles, mais on nous les fait pressentir et ici, comme partout, l'Ancien Testament est la préparation du Nouveau.

retourne vers Dieu qui l'a donné, mais, pour saisir le sens et la valeur de ces mots, il convient de les rapprocher du demi-verset qui précède, et qu'on omet d'ordinaire dans la citation : *et la poussière retourne a la terre qu'elle était*. M. Derenbourg voit encore là une simple allusion à la Genèse qui nous montre Dieu formant l'homme avec de la terre et lui soufflant une haleine de vie. » — On n'a garde d'omettre le demi-verset, qui établit un contraste si frappant entre la destinée du corps et celle de l'âme, pas plus qu'on n'omet la mention du jugement, dont M. Derenbourg ne parle pas.

CHAPITRE VII.

LA RÉSURRECTION DES CORPS.

Terminons ce second livre par l'examen du poème de Job qui, en confirmant ce que nous avons déjà dit sur les points précédents, nous montrera que l'idée de la résurrection des corps, si clairement mentionnée dans le second livre des Machabées, dans les Évangiles et les Épîtres, n'est pas non plus étrangère aux livres de l'Ancien Testament écrits avant la captivité de Babylone[1], ou au moins au poème de Job.

On a beaucoup parlé de ce dernier livre dans la controverse académique qui nous occupe. « A l'appui de cette thèse (qui nie aux Hébreux la connaissance de la vie future), on peut citer d'abord, a dit M. Derenbourg, le livre entier de Job. Si la pensée de la vie future et des récompenses qu'elle promet aux justes se fût un instant présentée à l'esprit de cet homme de bien, aussi cruellement éprouvé, comment expliquer les plaintes amères et désespérées que lui arrachaient ses tourments[2]? » Comme si l'espérance du ciel empêchait de sentir les douleurs de la terre et même d'en être quelquefois accablé !

« J'ajouterai, dit à son tour M. Renan, pour étayer les affirmations de son ami, j'ajouterai que le livre entier de

[1] Voir Deut., XXXII, 39; Osée, VI, 1-2; Ps. LXXXVI (LXXXV), 2-7; cf. Ézéch, XXXVII. Tertullien dit avec raison, au sujet de ce passage : « De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit. » *De resurrectione carnis,* 30, édit. Migne, t. II, col. 838. Cf. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, p. 441.

[2] Compte rendu, *Journal officiel* du 4 mars 1873, p. 1522.

Job proteste contre l'opinion de ceux qui voient dans certains textes bibliques des allusions à la vie future. Comment admettre la croyance à cette vie chez Job malheureux, éprouvé par des infortunes imméritées, lorsque pas un mot d'espoir ne sort de la bouche de ce juste, pour faire appel... à l'équité divine dans un monde meilleur ?... L'existence seule du livre de Job prouve toutefois que la vieille doctrine hébraïque avait été ébranlée sur ce point; beaucoup d'esprits éclairés et élevés au sein même du Judaïsme, à l'époque où le livre fut écrit, considéraient comme insuffisant le système qui repousse la rémunération de la vie future. Le livre, en effet, pose nettement le problème, il exprime avec éloquence la révolte de la conscience humaine contre les coups immérités et irréparables de la fortune; mais comment le problème y est-il résolu? Ce n'est ni par l'espoir de la résurrection ni par la foi dans l'immortalité de l'âme[1]. »

Établissons, au contraire, que le problème est résolu dans les discours de Job par l'espoir de la résurrection, ainsi que par la foi à l'immortalité de l'âme.

Tout le monde sait que le livre de Job a pour objet la question de la Providence. L'homme souffre; le juste souffre; comment Dieu peut-il ainsi affliger l'innocent de la même manière que s'il était coupable?

La première partie du poème se compose de trois cycles de discours, dans chacun desquels les amis du juste affligé se proposent de justifier la Providence, en accusant celui qu'elle frappe de crimes cachés qui sont, à leur avis, l'explication de la conduite de Dieu en cette circonstance. Dieu est juste, lui disent-ils, il ne distribue point arbitrairement le bonheur et le malheur. Il n'afflige que ceux qui le méritent. Tu souffres, donc tu es coupable. Il ne te reste qu'à

[1] Compte rendu, *Journal officiel* du 11 mars 1873, p. 1689.

te repentir et à rendre gloire à la vérité; alors, Dieu te pardonnera.

Le saint patriarche, fort de son innocence et du témoignage de sa conscience, accablé sous le poids de la douleur qui l'abat et de la maladie qui le ronge, ne peut se contenir en entendant ces reproches calomnieux. Il éclate en protestations et son langage est aussi véhément qu'amer et attristé. A chacun de ses amis, il répond avec une énergie croissante, et lorsque, après leur avoir attesté en vain, au nom de Dieu même, dans quatre discours successifs, que sa conscience est sans tache, leur langage devient de plus en plus injurieux, il n'y tient plus, il s'écrie :

Jusques à quand affligerez-vous mon âme,
Et m'assommerez-vous par vos discours?
Voilà dix fois que vous m'insultez,
Que vous m'assourdissez sans pudeur[1].

Ces reproches d'un ami, justement indigné, qui au lieu des consolations auxquelles il avait droit, ne reçoit que blâme et injures, toucheront-ils enfin ces cœurs insensibles? Nullement. Leur ton devient plus acerbe; ils prennent pour orgueil et pour hypocrisie ce qui n'est que sincérité et délicatesse blessée. Éliphaz, écartant tous les voiles, ne se contente plus de l'accuser en termes généraux, mais il lui fait en face une longue énumération de tous les crimes qu'il lui impute. Baldad le traite avec un redoublement de hauteur et de dureté. Sophar ne daigne plus lui adresser la parole, tant il est convaincu qu'il n'y a rien à espérer de lui.

Et que fait Job, victime de cette aggravation d'outrages? Il semble que sa colère ne devrait plus connaître de bornes.

Il n'en est rien. Au lieu de s'irriter davantage, il s'est soudainement adouci. Ces plaintes violentes, qui éclataient

[1] Job, xix, 2-3. *Le livre de Job*, traduct. Le Hir, in-8°, Paris, 1873, p. 319.

comme la foudre dans ses premiers discours, ne se font plus entendre. Sa douleur est toujours grande et profonde, car il souffre; il semble abandonné de Dieu et il est abandonné des hommes, mais maintenant sa parole est contenue, il est maître de lui-même.

D'où vient donc ce changement extraordinaire? Quelle merveille a produit une telle révolution dans ses sentiments?

Le voici : c'est que l'abandon des hommes l'a rapproché davantage de Dieu. Accablé par tous les maux qui peuvent briser une âme humaine, il avait espéré trouver dans le cœur de ses amis les consolations dont il avait besoin. Mais quelle déception! Il a éprouvé le sort des caravanes de Théma, qui, au lieu des eaux rafraîchissantes qu'elles croyaient rencontrer pour étancher leur soif, ne rencontrent qu'un torrent desséché par les ardeurs du soleil[1]. Ainsi trompé, repoussé par les créatures, Job se tourne vers celui-là même qui l'écrase sous ses coups. Allez, dit-il à ses amis fâcheux, quand même il me tuerait, j'espérerais en lui[2]. Désormais son regard sera toujours fixé sur Dieu et il saura ainsi braver l'injustice des hommes. Déjà, à la fin du premier cycle de discours, la pensée d'une autre vie s'était présentée à son esprit[3], mais l'accablement des maux présents l'avait empêché de s'arrêter à la pensée du repos futur.

Maintenant il s'attache à elle. Soudain, d'un bond sublime, il s'élance vers son Dieu, sa voix prend un accent solennel et inaccoutumé :

Qui me donnera que mes paroles soient écrites!
Qui me donnera qu'elles soient consignées dans un livre!

[1] Job, VI, 15-20.
[2] Job, XIII, 15. Voir aussi XVI, 19-21.
[3] Job, XIV, 13-14.

Qu'un style de fer les grave sur le plomb!
Qu'elles soient gravées à jamais sur la pierre!

Pourquoi donc ce début si emphatique et si peu ordinaire? Quelles sont donc les choses si importantes que va proclamer le juste affligé? Écoutez! C'est son espérance, c'est sa profession de foi en un Dieu qui rend la justice, même après la mort; c'est la proclamation du dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses de la vie future, de la résurrection des corps :

Oui, je sais que mon vengeur est vivant,
Et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière ;
Que de ce squelette, recouvert de sa peau,
Que de ma chair, je verrai Dieu.
Moi-même, je le verrai;
Mes yeux le verront et non un autre,
Mes reins se consument dans cette attente[1].

Nous n'avons aujourd'hui ni une autre foi ni une autre espérance.

Job a vu son vengeur, son rédempteur, son *go'el*; en lui il a salué le maître et l'auteur de la vie future, la source des récompenses éternelles, celui qui se manifestera un jour à ce corps décharné, maintenant décomposé et hideux. Tel est le secret de la transformation qui s'opère dans son âme, l'explication du changement de son cœur, la cause de son calme et de sa tranquillité. Les quatre derniers discours qu'il prononce sont pleins d'une éloquence attendrissante, mais ils n'ont plus cette fougue impétueuse, ces emportements violents qui caractérisent les quatre premiers. Le cinquième, celui dont nous venons de rapporter la partie principale,

[1] Job, XIX, 23-27. Traduction Le Hir, p. 322. M. Le Hir, dans une savante note, vrai chef-d'œuvre de discussion et de science philologique, établit victorieusement le sens qu'il attribue aux paroles de Job, p. 322-326.

placé au centre de la discussion, en est vraiment le cœur[1]. La foi à la vie future et à la résurrection fait succéder à une sorte de désespoir une touchante résignation.

Un grand nombre de Pères ont reconnu dans les paroles de Job que nous venons de citer une profession de foi très claire à la résurrection des corps[2], et dans les premiers siècles de l'Église, après les persécutions, de pieux chrétiens ont fait graver sur leurs tombeaux cet acte de foi comme une expression de leur propre croyance[3]. Divers exégètes rationalistes, entre autres M. Renan, ont attaqué de nos jours l'interprétation séculaire. La violence qu'ils sont obligés de faire au texte et les choses étranges qu'ils sont obligés d'avancer suffisent seules pour les réfuter. « Par moments, dit M. Renan[4], Job semble soulever le voile des croyances futures ; il espère que Dieu lui fera dans l'enfer une place à part, où il restera en réserve jusqu'à ce qu'il revienne à la vie[5] ; il sait

[1] Nous ne sommes point les premiers à faire ressortir le rôle capital du chapitre XIX dans l'ordonnance et la disposition du livre de Job. Ces réflexions, si propres à rehausser l'importance des versets 25-27, déjà si clairs par eux-mêmes, ont été faites par les meilleurs commentateurs anciens et modernes. En 1625, Gaspar Sanchez (Sanctius), *In Librum Job*, XIX, 25, in-f°, Lyon, 1625, p. 262, disait avec autant de précision que d'exactitude : *Ab hoc loco ad finem usque libri aliter habet se Jobus quam prius. Neque enim luget aut queritur, quasi ægre ferat torqueri se vehementer, cum tamen non esset levior externa vexatio... Confortavit enim patientis animum spes certa resurrectionis.* Voir la même observation dans Frz. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 227.

[2] Voir Saint Grégoire le Grand, *Mor. in Job.*, l. XIV, 67-76, l. LXXV, col. 1074-1080, et les citations des Pères faites par Rosenmüller, *Scholia in Job.*, Leipzig, 1806, p. 467-468 ; K. Schlottmann, *Das Buch Hiob*, in-8°, Berlin, 1851, p. 333. Cf. ce que nous avons dit plus haut, p. 587, sur saint Jean Chrysostome et les Pères grecs. Il est possible que les Septante aient atténué le passage de l'auteur sacré dans leur traduction à cause des superstitions et des croyances idolâtriques des Égyptiens.

[3] Edmond Leblant, *D'une représentation inédite de Job*, 1860, p. 6-7.

[4] *Le livre de Job*, Introduction, 3e édit., 1864, p. LXXXIII.

[5] Job, XIV, 13 et suiv.

qu'il sera vengé, et la vive intuition des injustices de l'avenir lui faisant dépasser la mort, il déclare que son squelette verra Dieu. »

Job accumule ces pléonasmes pour marquer qu'il verra réellement Dieu, et l'on nous assure qu'il veut dire seulement par là que Dieu le vengera après sa mort, c'est-à-dire qu'il ne le verra pas! Ce n'est là ni de la critique ni de la logique.

M. Renan a traduit ainsi les paroles mêmes de Job :

Car, je le sais, mon vengeur existe;
Et il apparaîtra enfin sur la terre.
Quand cette peau sera tombée en lambeaux,
Privé de ma chair, je verrai Dieu.
Je le verrai par moi-même ;
Mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre;
Mes reins se consument d'attente au dedans de moi [1].

La traduction « quand cette peau sera tombée en lambeaux » est inexacte; mais n'importe. « Même en admettant la traduction de M. Renan, dit M. Le Hir [2], son ancien maître,... il faudrait encore reconnaître la foi au dogme de la résurrection dans le verset, puisque le second membre, *de ma chair je verrai Dieu*, formerait un parallélisme antithétique avec le premier. Jamais, dans aucune langue, ces mots : je vous vois de ma fenêtre, ne pourront signifier *loin de ma fenêtre*. Ce n'est pas seulement la grammaire, c'est la logique, c'est le bon sens qui s'y opposent. Et pourquoi s'obstiner à méconnaître chez les patriarches et chez les Hébreux, un dogme aussi solennellement professé dans l'Égypte que celui de la résurrection et spécialement celle des bons [3]? »

Concluons. Les Hébreux ont nettement distingué l'âme du corps; ils ont cru à son immortalité et à la vie future; ils

[1] E. Renan, *Le livre de Job*, 1864, p. 82.
[2] Le Hir, *Le livre de Job*, p. 325-326.
[3] M. Renan dit lui-même, et à bon droit, dans son *Introduction*, que

ont eu au moins des lueurs sur la rémunération dans une autre vie et ils n'ont pas ignoré la résurrection des corps. Sans doute, nous sommes loin de le méconnaître, l'idée de la vie future n'occupe point, dans l'Ancien Testament en général et dans le livre de Job en particulier, une place aussi large que dans le Nouveau Testament et dans les livres chrétiens. C'est un des caractères du peuple nouveau, dit Bossuet, de poser pour fondement de la religion la foi à la vie future et ce devait être le fruit de la venue du Messie[1]. »

Lorsque Notre-Seigneur a traité, dans une de ses plus belles paraboles, le problème de la répartition inégale, et, en apparence, injuste, des biens et des maux dans ce monde, il l'a résolu en deux mots de la manière la plus claire et la plus décisive : le pauvre Lazare, après avoir souffert ici-bas, est transporté dans le sein d'Abraham; au contraire, le mauvais riche, après avoir joui sur la terre, est précipité dans l'enfer[2]. Job reçoit sa récompense dès ici-bas[3] et l'auteur sacré ne nous parle pas de sa récompense dans le ciel. Mais Dieu nous garde de mépriser à sa source le petit ruisseau qui deviendra plus loin un grand fleuve et de nier la lumière du soleil levant parce qu'il n'a pas encore atteint l'éclat de son midi.

l'auteur du livre de Job avait « une connaissance parfaite de l'Égypte. » *Le livre de Job*, p. XXVI. — Pour une plus ample réfutation de M. Renan, voir l'excellent opuscule de M. l'abbé Crelier, *Le livre de Job vengé*, in-8°, Paris, 1860, p. 38-49.

1 Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, IIe partie, ch. XIX, *Œuvres*, édit. Lebel, t. XXXV, p. 285.

2 Luc, XVI, 22.

3 Job, XLII.

CONCLUSION GÉNÉRALE.

Nous avons étudié les croyances religieuses des Hébreux, depuis leur origine. Nous avons aussi retracé les principaux faits de leur histoire jusqu'à Cyrus. La fin de la captivité marque le moment où l'assyriologie cesse de nous fournir des lumières pour l'interprétation et la justification de nos Livres Saints[1]. L'empire chaldéen n'est plus; Ninive est déjà ensevelie dans ce tombeau d'où elle ne sortira qu'après plus de deux mille ans ; l'Égypte va être conquise par les Perses, sous le fils de Cyrus, comme l'a été Babylone; son rôle de grande puissance est fini ; elle ne nous apprend plus rien sur la Sainte Écriture. Une seconde fois, les Juifs ont quitté le berceau primitif de leurs pères ; ils sont rentrés dans la Terre Promise pour y attendre la venue du Messie. La race de Japhet va paraître sur la scène ; elle commence à se dilater dans les tentes de Sem et à asservir les enfants de Cham. En la personne de Cyrus, la famille aryenne va dominer le

[1] Les fouilles faites en Susiane nous ont fourni des renseignements précieux sur le livre d'Esther. Mais l'époque où se sont passés les événements qu'il raconte, est postérieure au retour des Hébreux en Palestine; nous n'avons donc pu faire entrer l'histoire d'Esther dans la quatrième partie de notre ouvrage. Comme il importe cependant, pour être complet, de recueillir les données nouvelles sur Esther, nous les étudierons à la fin du volume, dans l'Appendice II.

monde, en attendant les Grecs d'Alexandre le Grand et les Romains avec leurs empereurs, comme l'a prédit Daniel. Puis viendra le Christ, le fils de Dieu, devant qui disparaîtront tous les peuples anciens.

Nous sommes donc arrivés maintenant au terme de nos recherches. Nous avons vu ce que nous apprennent sur la Bible les découvertes modernes faites en Palestine, en Égypte et en Assyrie. Nous avons suivi les auteurs sacrés, presque pas à pas, depuis la première page de la Genèse, jusqu'à l'affranchissement d'Israël par Cyrus. La Chaldée et l'Égypte sont venues tour à tour rendre témoignage à la vérité de nos Saintes Écritures. Au moment où se lèvent partout, contre la parole sacrée, d'ardents ennemis, Dieu lui a suscité des témoins nouveaux et inattendus. On voulait la prendre en défaut, au moyen des annales antiques, en creusant les entrailles de la terre, et en invoquant contre elle la géologie, la paléontologie et la philologie ; Dieu a fait parler les morts et ils ont rendu témoignage à la vérité.

Un épisode de la vie d'un illustre saint polonais s'est représenté souvent à la mémoire de celui qui écrit ces pages, lorsqu'il recueillait avec joie, dans les documents qui viennent de sortir des ruines de Ninive et des tombeaux égyptiens, leurs dépositions en faveur de Moïse et des autres auteurs sacrés.

C'était au XI[e] siècle. Boleslas II régnait en Pologne. Ce prince était doué de grandes qualités guerrières ; il avait remporté sur les Russes d'éclatantes victoires ; mais il ternit sa gloire en lâchant la bride à ses passions et l'histoire l'a flétri du surnom de Cruel. Le siège épiscopal de Cracovie était alors occupé par un saint, Stanislas Sezepanowski. Le courageux prélat n'hésita pas à faire au monarque qui par ses débauches, ses violences et ses cruautés était le fléau de son peuple, de sérieuses et justes remontrances. Il savait à quels dangers il s'exposait ainsi lui-même, mais l'intérêt person-

nel ne put l'empêcher de remplir son devoir : il avait offert le sacrifice de sa vie.

Boleslas ne songea pas à se convertir, il ne songea qu'à se venger. Avant de faire verser le sang du martyr, il voulut cependant, par un raffinement de méchanceté, le déshonorer aux yeux de la Pologne entière. Un chevalier, nommé Pierre, avait vendu, trois ans auparavant, un domaine à l'évêque de Cracovie. Depuis il était mort et il avait été enterré dans l'église de Piotrawin. Le roi pressa les neveux du défunt de poursuivre l'évêque, comme n'ayant point payé la somme qui avait été convenue au moment de l'achat. Les parents de Pierre cédèrent aux désirs du prince et citèrent Stanislas devant son tribunal. Les témoins, effrayés par les menaces de Boleslas, n'osèrent point déposer en faveur de l'innocent. Cependant celui-ci, en se voyant abandonné des hommes, ne douta point de Dieu : il demanda seulement un délai de trois jours et promit de produire, après ce terme, comme témoin à sa décharge, le mort lui-même, Pierre le chevalier.

Au bout de trois jours, passés dans le jeûne et la prière, saint Stanislas se rend au tombeau du vendeur. Là, prosterné à genoux, les yeux levés vers le ciel, il s'écrie : « Dieu clément et miséricordieux, Seigneur Jésus-Christ, à qui tout est soumis et par qui tout reçoit la vie..., faites que Pierre le chevalier, pour rendre témoignage à la vérité et à la justice, ressuscite des morts et m'assiste comme témoin fidèle ; qu'il défende la cause de mon Église, afin que vos promesses soient vérifiées et votre nom glorifié... » Tout le clergé et tout le peuple répondirent à la prière de l'évêque : « Amen, qu'il en soit ainsi. » Alors l'évêque se leva, et touchant le cadavre : « Au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, dit-il, je t'ordonne, Pierre, de sortir de la poussière et de ressusciter des morts, afin de rendre témoignage à la vérité, abandonnée et désertée par les

enfants des hommes. Qu'ainsi soit augmentée la foi de ceux qui croient, qu'ainsi soit confondue la témérité de ceux qui attaquent la vérité [1]. » Le mort obéit. Stanislas le conduisit devant le roi : « Voici le mort, lui dit-il, qui vient rendre témoignage à la vérité [2]. » Et le mort parla, et il justifia le saint injustement accusé. Boleslas lui-même fut obligé de rendre justice à celui qu'il regardait comme son mortel ennemi [3].

Ne voyons-nous pas s'accomplir aujourd'hui sous nos yeux un prodige semblable ? L'incrédulité croyait les Égyptiens et les Assyriens bien morts et elle nous disait : Ces événements que vous prétendez s'être passés en Chaldée ou en Égypte n'ont jamais eu lieu ; les Chaldéens et les Égyptiens ne pensaient pas, n'agissaient pas ainsi. Et Dieu a dit aux Chaldéens : Sortez de dessous les décombres où vous êtes ensevelis depuis tant de siècles et rendez témoignage à la vérité calomniée. Il a dit aux Égyptiens : Ressuscitez du fond de ces tombeaux et apportez à la lumière du jour ces papyrus qui y sont enterrés avec vous, pour qu'ils déposent en faveur de mes Livres Saints, « afin de rendre témoignage à la vérité ; pour que la foi de ceux qui croient soit ainsi augmentée, pour que la témérité de ceux qui attaquent la vérité soit ainsi confondue. » Et ces morts ont obéi à la voix de Dieu. « Les voilà vivants pour rendre témoignage à la vérité. »

1 « Jubeo tibi, Petre, ut consurgas de pulvere, exurgas a mortuis, ferasque veritati, a filiis hominum prostitutæ et desertæ, testimonium : quatenus augeatur fides credentium et corripiatur improba temeritas oppugnantium veritatem. » *Acta Sanctorum*, Maii t. II, *Acta S. Stanislai Cracoviensis*, l. I, c. VI, 70, p. 218.

2 « En adest vivus... ex mortuis testimonium laturus veritati. » *Ibid.*, c. VI, p. 218.

3 Sur l'autorité de Jean Longin ou Dlugoss, chanoine de Cracovie, auteur de la vie de saint Stanislas, voir Papebrock, *Acta Sanctorum*, *ibid.*, p. 198.

Oui, les Chaldéens et les Assyriens se sont levés et ils nous ont dit que l'histoire de la création du monde, telle que nous la raconte Moïse, est une tradition primitive de l'humanité : que la table ethnographique de la Genèse est la vraie géographie primitive ; que l'histoire de la tour de Babel est le récit d'un événement authentique ; que la Chaldée est la véritable patrie d'Abraham ; que les rois de Ninive et de Babylone ont fait la guerre à Israël et à Juda, comme nous le lisons dans les Livres des Rois et des Paralipomènes ; qu'Ézéchiel et Daniel ont vécu, prophétisé et écrit en Chaldée, sur les bords du fleuve Chobar ou à la cour même de Nabuchodonosor, le vainqueur de Jérusalem.

Les Égyptiens ont aussi comparu devant les ennemis des Saintes Écritures, érigés en juges, et ils ont déclaré que Moïse était véridique, que ce qu'il raconte d'Abraham, de Jacob, de Joseph, de lui-même et de son peuple délivré et affranchi, tout cela est vrai, réel, historique, que lui seul pouvait le raconter avec autant d'exactitude, et que c'est lui qui l'a raconté en effet.

Nous avons contrôlé, au moyen des monuments authentiques des bords de l'Euphrate et du Tigre ainsi que des monuments des bords du Nil, tous les détails que nous lisons dans nos Saints Livres, même les plus minutieux, ceux qui ne sont donnés qu'en passant, sous forme d'allusion et, pour ainsi dire, sans que l'auteur lui-même s'en soit aperçu, et, toutes les fois que le contrôle a été possible, l'assyriologie et l'égyptologie nous ont répondu : la Bible a dit la vérité.

Qu'on nous cite un seul historien de l'antiquité qui puisse sortir ainsi victorieux de l'interrogatoire rigoureux que lui fera subir la critique moderne? On a souvent essayé d'ébranler l'autorité des écrivains sacrés en se servant contre eux des historiens anciens. Or, nous l'avons vu, quand ils sont en désaccord avec les vieux auteurs, ce sont les écri-

vains profanes qui se trompent, c'est la Bible qui a raison.

Notre-Seigneur Jésus-Christ nous l'avait promis : « Si les hommes se taisent, les pierres prendront une voix[1] » et réclameront en faveur de la vérité. Qu'il en soit béni à jamais!

[1] Luc, XIX, 40.

APPENDICE I.

CHRONIQUE BABYLONIENNE.

(Voir p. 62).

La Chronique babylonienne a été acquise en 1884 par le British Museum et publiée par M. Th. Pinches[1]. En 1887, M. Hugo Winckler en a publié le texte assyrien dans la *Zeitschrift für Assyriologie*[2], et M. Pinches dans le *Journal de la Société asiatique* de Londres[3]. Des fragments de la même Chronique, complétant quelques-unes des lacunes de la première tablette, ont été retrouvées et publiées par M. C. Bezold en 1889[4]. Une traduction de ce document important a été lue à Paris, par M. J. Oppert, à l'Académie des Inscriptions, en 1887[5]. On en a publié plusieurs traductions en Allemagne[6].

La Chronique babylonienne est écrite sur les deux faces d'une tablette d'argile non cuite. Elle commence, comme le canon de Ptolémée, avec le règne de Nabonassar, 747 avant J.-C. et s'arrête à l'avènement de Samas-sum ukin[7],

[1] Voir *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, mai 1884, t. VII, p. 198-202.

[2] *Zeitschrift für Assyriologie*, 1887, t. II, p. 148-168.

[3] *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XIX, 1887, p. 655-681.

[4] Dans les *Proceedings*, t. XI, février 1889, p. 131-138. Voir aussi le texte dans L. Abel et H. Winckler, *Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen*, p. 47-48.

[5] *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, séances de l'année 1887*, t. XV, 1888, p. 263-268.

[6] H. Winckler, dans la *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 274-285; Id., *Keilinschriftliches Textbuch zum alten Testament*, p. 44-55.

[7] Le Saosduchinos du canon de Ptolémée, t. I, p. 570.

frère d'Assurbanipal, en 667[1]. Elle comprend donc une période de 80 ans. Elle est rédigée sous forme d'annales et ne contient qu'une sorte de nomenclature des faits, mais elle est pour l'histoire de cette époque d'une importance capitale et a résolu plusieurs problèmes jusque-là fort débattus entre savants, tel que celui de l'identité de Phul et de Théglathphalasar III, qui intéressent l'histoire biblique[2].

I.

Traduction de la Chronique babylonienne.

Colonne I.

1. [La troisième année de Nabonassar], roi de Babylone,
2. [Tukulti-abal-esarra (Théglathphalasar III)] s'assit sur le trône d'Assyrie.
3. Dans la même année, il marcha contre le pays d'Accad (la Babylonie),
4. et les villes de Rappiq et de Ḥamran il pilla.
5. Les dieux de la ville de Sappazza il emporta[3].

---

6. Pendant le gouvernement de Nabonassar, Borsippa
7. de Babylone se sépara. La bataille que Nabonassar
8. contre Borsippa livra n'est pas mentionnée[4].

---

[1] M. Pinches, dans le *Journal of the Asiatic Society,* 1887, p. 655, croit avec raison que le fragment relatif à la prise de Babylone par Cyrus, fragment acquis par le Musée Britannique en 1878 et publié dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* t. VII, 1880, p. 153-169, faisait partie de la Chronique babylonienne (Nous l'avons reproduit plus haut, p. 407-409). On peut en voir un autre fragment relatif à une époque plus ancienne dans la *Keilinschriftlichte Bibliothek*, t. II, p. 272-274.

[2] Voir ce que nous avons dit, t. III, p. 503.

[3] Les paragraphes du texte sont séparés par une ligne dans l'original.

[4] C'est-à-dire, cette bataille n'est pas mentionnée dans le texte original qu'a copié notre document.

9. La cinquième année de Nabonassar, Ummanigas
10. s'assit sur le trône d'Élam.

---

11. Dans sa quatorzième année, Nabonassar tomba malade et mourut dans son palais.
12. Quatorze ans régna Nabonassar sur Babylone.
13. Nadînu [1] son fils, s'assit sur le trône de Babylone.

---

14. Dans la seconde année (de son règne), Nâdinu fut tué dans une révolte.
15. Deux ans régna Nâdinu à Babylone.
16. Sumu-ukîn [2], gouverneur d'une province, qui avait fomenté la révolte, s'assit sur le trône.
17. Deux mois,... jours [3], Sumu-ûkîn régna sur Babylone.
18. Ukin-zir..... s'empara du trône

---

19. La troisième année d'Ukin-zir, Tukul-ti-apal-ê-sar-ra
20. contre Accad marcha;
21. il saccagea Bit-A-mu-ka-nu et fit Ukin-zir prisonnier.
22. Trois ans avait régné Ukin-zir sur Babylone.
23. Tukubti-apal-ê-sar-ra [4] s'assit sur le trône de Babylone.

---

24. En la seconde année (de son règne), Tukul-ti-apal-ê-sar-ra au mois de Tébet mourut.

[1] Ptolémée l'appelle Ναδίος, et les listes royales Nabû-nûdin-zîri. Voir t. I, p. 570.

[2] La liste royale l'appelle Nabu-sumu-ukin et en fait le fils de Nadinu, contrairement à ce que dit la Chronique. Voir t. I, p. 569, 570.

[3] La liste royale fait régner Nabu-sumu-ukin un mois et douze jours. Voir t. I, p. 569. Dans la Chronique le chiffre des jours a disparu.

[4] Tukul-ti-apal-ê-sar-ra est Théglathphalasar III, le même qui envahit la Palestine. Le canon de Ptolémée, t. I, p. 570, l'appelle *Poros* ou *Polos*, c'est-à-dire Phul. Le Phul de II (IV) Reg., XV, 19; I Par., V, 16, est donc le même que Théglathphalasar III.

25. .....[1] ans Tukul-ti-apal-ê-sar-ra régna à Accad[2]
26. et en Assyrie; deux ans il régna légitime (?) sur Accad.
27. Le 25 Tébet Sul-man-a-sa-rid en Assyrie
28. sur le trône s'assit. La ville de Sa-ba-ra-'-in[3] fut détruite.

---

29. La cinquième année (de son règne), au mois de Tébet, Sul-man-a-sa-rid mourut.
30. Cinq ans avait régné Sal-man-a-sa-rid sur Accad et sur l'Assyrie.
31. Le 12 Tébet, Sarru-ukin (Sargon) s'assit sur le trône d'Assyrie.
32. En Nisan, Marduk-aplu-iddin (Mérodach-Baladan) s'assit sur le trône de Babylone.

---

33. La seconde année de Marduk-aplu-iddin, Um-ma-ni-ga-as, roi d'Élamti (Élam)
34. dans le district de Dûr-ilu livra bataille à Surru-ukin, roi d'Assyrie et
35. il défit ceux du pays d'Assyrie et il en tua beaucoup.
36. Marduk-aplu-iddin et ses hommes, qui au secours
37. du roi d'Élamti étaient allés, n'arrivèrent (pas à temps) au combat et poursuivirent (?)...

---

38. La cinquième année de Marduk-aplu-iddin, Ummanigas, roi d'Élamti, mourut,
39. ... années régna Ummanigas sur Élamti.
40. .... Ku]dur, fils de sa sœur, s'assit sur le trône d'Élamti.
41. .... Marduk-[aplu-iddin (?)] jusqu'à la dixième année... Bit-Da-Ku-ri.
42. ... Marduk-aplu-iddin s'enfuit
43. . . . .
44. . . . . il pilla

[1] Le scribe n'a pas écrit le nombre d'années du règne de Théglathphalasar en Assyrie, sans doute parce qu'il l'ignorait.

[2] En Babylonie.

[3] On peut lire aussi Sa-ma-ra-'-in.

COLONNE II.

1. La douzième année[1] de Marduk-aplu-iddin, Sarru-ukin descendit contre le pays d'Accad et
2. livra une bataille contre Marduk-aplu-iddin et
3. Marduk-aplu-iddin à la tête de ses grands officiers s'enfuit en Élamti.
4. Douze ans Marduk-aplu-iddin avait régné à Babylone.
5. Sarru-ukin s'assit sur le trône à Babylone.

---

6. La treizième année (de son règne), Sargon prit la main de Bel et conquit Dûr Yakin

---

7. La quatorzième année, le roi (demeura) dans le pays (?)

---

8. La quinzième année, le 22 de Tašrit, les dieux du pays de la mer revinrent en leur lieu... BAD. MIŠ dans le pays d'Assur fut disposé.

---

9. [La seizième année Sarru-u]kin contre le pays de Tabal (marcha).

Les lignes 10-16 sont illisibles.

17. Marduk.....
18. s'en alla. Sin-aḫi-erba.....
19. Les Babyloniens ne furent pas déportés; le territoire
20. ...lui... Marduk-aplu-iddin...
21. emporta le butin de son pays.
22. Après que la ville de La-rak et la ville de Sar-ra-ba...
23. (Sennachérib) eut fortifiées (?), il plaça Bel-ib-ni sur le trône à Babylone.

---

24. La première année (du règne) de Bel-ib-ni, Sin-aḫi-erba

1 Les dix premières lignes de cette colonne sont traduites d'après un fragment retrouvé et publié en 1889.

25. la ville de Ḥi-ri-im-ma et la ville de Ḥa-ra-ra-tum détruisit.

---

26. La troisième année de Bel-ib-ni, Sin-aḥi-erba descendit contre Accad
27. et pilla Accad.
28. Bel-ib-ni et ses grands officiers furent emmenés en Assyrie.
29. Trois ans avait régné Bel-ib-ni à Babylone.
30. Sin-aḥi-erba son fils Assur-nâdin-sum
31. à Babylone sur le trône plaça.

---

32. La première année d'Assur-nûdin-sum, Istar-ḥu-un-du, roi d'Élamti
33. prit Ḥal-lu-su, son frère, et le mit en prison.
34. Dix-huit ans régna Is-tar-ḥu-un-du en Élamti.
35. Ḥal-lu-su, son frère, sur le trône en Élamti s'assit.

---

36. La sixième année d'Assur-nadin-sum, Sin-aḥi-erb
37. en Élamti descendit et la ville de Na-gi-tum, la ville de Ḥi-il-mu,
38. la ville de Pi-il-la-tum, la ville de Ḥu-pa-pa-nu il détruisit,
39. et il pilla leurs (habitants). Alors Ḥal-lu-su, roi d'Élamti,
40. marcha contre Accad; à la fin du mois de Tašrit, dans Sippara il entra
41. et en tua les habitants. Il n'enleva pas (le dieu) Samas (du temple) d'É-bar-ra.
42. Assur-nâdin-sum fut fait prisonnier et emmené en Élamti.
43. Six ans avait régné Assur-nadin-sum à Babylone.
44. Le roi d'Élamti Nergal-u-sé-zib à Babylone
45. sur le trône fit asseoir et infliger une défaite à l'Assyrie.

---

46. La première année de Nergal-u-sé-zib, le 16 du mois de Duzu (thammouz),
47. Nergal-u-sé-zib prit Nippur SAR. SAR. IR. NI. LAL.
48. Le premier jour du mois de Tašrit, les Assyriens entrèrent à Uruk.

Colonne III.

1. Les dieux d'Uruk et ses habitants furent enlevés.
2. Nergal-u-sé-zib mit les Élamites à la poursuite (des Assyriens), et les dieux d'Uruk
3. et ses habitants furent repris. Le septième jour du mois de Tašrit, dans les environs de Nippur,
4. il livra une bataille contre les Assyriens et il fut pris dans le combat,
5. et emmené en Assyrie. Un an et six mois Nergal-u-sé-zib
6. avait régné à Babylone. Le 26 du mois de [Kislev]
7. se révoltèrent contre Ḥal-lu-su, roi d'Élam, ses sujets; ils fermèrent sur lui la porte
8. et le tuèrent. Six ans avait régné Ḥal-lu-su en Élamti.
9. Kudur en Élamti sur le trône s'assit. Alors Sin-aḥi-erba
10. en Élamti descendit; il saccagea depuis le pays de Ra-a-si jusqu'à
11. Bit-Bur-na-ki et il en emporta le butin.
12. Mu-se-zib-Marduk à Babylone sur le trône s'assit.

---

13. La première année de Mu-se-zib-Marduk, le 28 du mois d'Ab,
14. Kudur, roi d'Élamti, dans une sédition fut pris et tué. Dix mois
15. Kudur avait régné en Élamti. Me-na-nu en Élamti
16. sur le trône s'assit. En une année inconnue, Me-na-nu l'armée d'Élamti et d'Accad
17. mit en campagne; près de Ḥa-lu-li-i, bataille contre les Assyriens
18. il livra et les Assyriens il défit.
19. Dans la quatrième année de Mu-se-zib-Marduk, le 15 du mois de Nisan,
20. Me-na-nu, roi d'Élamti, un coup le frappa (?);
21. sa bouche fut prise, et il ne put pas parler.
22. Le premier jour du mois de Kislev, la ville (Babylone) fut prise; Mu-se-zib-Marduk
23. fut fait prisonnier et emmené en Assyrie.
24. Quatre ans avait régné Mu-se-zi-Marduk à Babylone.

25. Le 17 du mois d'Adar, Me-na-nu roi d'Élamti mourut.
26. Quatre ans Me-na-nu avait régné en Élamti.
27. Ḫum-ma-ḫal-da-su en Élamti sur le trône s'assit.

---

28. (Pendant) huit ans, il n'y eut pas de roi à Babylone. Le trois du mois de Dûzu,
29. les dieux d'Uruk (venus) d'Éridu entrèrent à Uruk.
30. Le 23 du mois de Tašrit, Ḫum-ma-ḫal-da-su par le feu
31. se blessa et... mourut. Huit ans Ḫumma-ḫal-da-su
32. en Élamti avait régné.
33. Ḫum-ma-ḫal-da-su le second en Élamti sur le trône s'assit.
34. Le vingt du mois de Tebet fut tué Sin-aḫi-erba, roi d'Assyrie,
35. par son fils dans une révolte. (Vingt-trois) ans Sin-aḫi-erba
36. en Assyrie avait régné. Et depuis le 20 du mois de Tébet jusqu'au
37. 2 du mois d'Adar la révolte en Assyrie domina.
38. Le 18 du mois de Sivan [1], Assur-aḫ-iddi-na (Assaraddon), son fils, sur le trône d'Assyrie s'assit.

---

39. La première année d'Assur-aḫ-iddina, Ziru-kinis-lisir, du pays de la mer
40. après que... contre la ville d'Ur...
41. il s'enfuit devant les grands officiers de l'Assyrie et en Élamti (se retira).
42. En Élamti, le roi d'Élamti le prit et le [tua] avec les armes.
43. En un mois inconnu, à Nippur, le grand officier TIK.....

---

44. Au mois d'Ulul, le dieu Ka-di et les (autres) dieux de Dûr-ilu
45. à Dûr-ilu [allèrent. Le dieu principal et les (autres) dieux de Dûr-Sarru-ukîn (Khorsabad)]
46. à Dûr-Saru-ukin allèrent....
47. Au mois d'Adar, les têtes de....

---

1 L'année suivante.

48. La deuxième année, le *rab-bîti* (gouverneur du palais)
49. ....

COLONNE IV.

1. ... Aḫi-Sullim, grand officier...
2. ... en Assyrie et furent tués en Assyrie
3. ... La ville de Ṣi-du-nu (Sidon) fut prise et son butin emporté.
4. ... le *rab-bî-ti* tint en Accad une assemblée du peuple.

---

5. La cinquième année, le 2 du mois de Tašrit marchèrent les Assyriens vers le désert (?).
6. Au mois de Tašrit, la tête du roi de la ville de Ṣi-du-nu
7. fut coupée et portée en Assyrie. Au mois d'Adar les têtes des rois
8. du pays de Kun-du-u et du pays de Si-su-u furent coupées et portées en Assyrie.

---

9. La sixième année, le roi d'Élamti entra à Sippara et y fit un massacre. Samas
10. du temple d'É-barra ne sortit pas. L'Assyrie contre Mé-luḫ-[ḫa (l'Égypte) marcha].
11. Ḫum-ma-ḫal-da-su, roi d'Elamti, mourut sans être malade dans son palais.
12. Cinq ans avait régné Ḫum-ma-ḫal-da-su en Élamti.
13. Ur-ta-gu, son frère, sur le trône d'Élamti s'assit.
14. En un mois inconnu, Sum-iddin, le grand officier TIK. EN NA
15. et Kudur, fils de Dakuri, en Assyrie furent emmenés.

---

16. La septième année, le 5 du mois d'Adar, les Assyriens envahirent Miṣir (l'Égypte).
17. Au mois d'Adar, Istar d'Agadé et les (autres) dieux d'Agadé
18. d'Élamti revinrent, et le 10 du mois d'Adar rentrèrent à Agadé.

---

19. La huitième année d'Assur-aḫ-iddin, au mois de Tebet, le...,
20. le pays de Ru-ri-ṣa-ai fut conquis et son butin emporté.
21. Au mois de Kislev, le butin entra à Uruk.
22. Le 5 du mois d'Adar, l'épouse du roi mourut.

---

23. La dixième année, au mois de Nisan, les Assyriens marchèrent contre Mi-ṣir (l'Égypte)
24. Le 3, le 16 et le 18 du mois de Dûzu,
25. un triple combat eut lieu dans le pays de Mi-ṣir.
26. Le 12, Me-im-pi (Memphis), sa capitale, fut prise.
27. Son roi (de Memphis) se sauva, son fils....
28. Son butin fut emporté, les habitants furent pillés,... ses trésors.

---

29. La onzième année, le roi demeura en Assyrie. Il fit mourir beaucoup de ses grands officiers par l'épée.

---

30. La douzième année, le roi d'Assyrie marcha contre le pays de Miṣir,
31. il tomba malade en route et mourut le 10 du mois de Araḫsamma (Marchesvan).
32. Douze ans Assur-aḫ-iddin avait régné en Assyrie.
33. Samas-sum-ukîn à Babylone et Assur-bânî-apli en Assyrie, ses deux fils, sur le trône s'assirent

---

34. En l'année du commencement du règne [1] de Samas-sum-ukin, au mois d'Airu,
35. Bel et les dieux d'Accad de la ville d'Assur
36. revinrent, au mois d'Airu, ... à Babylone.
37. Dans la même année, le roi de la ville de Kir-bi-tum fut pris.
38. Le 20 du mois de Tébet, Bel-été-ir .... à Babylone fut arrêté et tué.

---

[1] *Šattu riš*. Probablement l'an 667.

39. Première partie. D'après son original lue et exécutée.
40. Tablette de A-na-Bel-érés, fils de Li-ib-lu-ṭu,
41. fils de Kalab-Nannari, pour Éa-iddin, fils de
42. A-na-Bel-érés, fils de Kalab-Nannari. Babylone
43. le 5 du mois de ... la vingt-deuxième année de Da-ri-ia-mus (Darius), roi de Babylone et des régions.

II.

Liste des mois babyloniens[1].

NOMS BABYLONIENS. MOIS.	NOMS HÉBREUX.	MOIS CORRESPONDANTS[2]
1er. Ni-sa-an-nu.....	Nisan............ ..	mars et avril.
2. Ai-ru...........	Iyar *ou* ziv.........	avril et mai.
3. Si-ma-nu.......	Sivan *ou* Sihan.....	mai et juin.
4. Du-(')-u-zu.....	Thammouz.........	juin et juillet.
5. A-bu...........	Ab.................	juillet et août.
6. U-lu-lu.........	Élul	août et septembre.
7. Taš (*ou* Tiš)-ri-tu.	Tischri *ou* Éthanim.	septembre et octobre.
8. A-ra-aḫ-sam-na.	Bul *ou* Marcheschvan	octobre et novembre.
9. Ki-si (*ou* is)-limu.	Casleu.............	novembre et décembre.
10. Té-bi-tum *ou* Té-bi-é-tu.......	Tébeth.............	décembre et janvier.
11. Ša-ba-ṭu........	Sabath.............	janvier et février.
12. Ad-da-ru.......	Adar...............	février et mars.

Ar-ḫu maḫ-ru sa-Addari (Ve-adar), mois intercalaire. — Il y avait un second mois intercalaire appelé Ululu šanû, « second Élul ».

[1] Nous ajoutons ici la liste des mois babyloniens qui sont nommés plusieurs fois dans la *Chronique babylonienne* et dans les autres documents cunéiformes que nous avons cités.

[2] Les mois babyloniens et hébreux ne correspondaient pas exactement à nos mois, mais en partie aux mois dont les noms sont ici indiqués, c'est-à-dire à la fin du mois nommé en premier lieu et au commencement du mois nommé en second lieu.

APPENDICE II

LE LIVRE D'ESTHER

(Voir page 603.)

Le livre d'Esther est le seul livre de l'Écriture qui ait été rédigé en Perse, sous l'empire des Achéménides [1]. Il a, par suite, une physionomie à part. Il porte les traces les plus caractéristiques et les plus nombreuses de son lieu d'origine. Toutes ses pages sont remplies d'allusions aux mœurs, aux us et coutumes de la cour des grands rois, et l'auteur, en entrant dans les plus minutieux détails, nous fournit, comme sans s'en douter, le moyen de contrôler l'exactitude de ses dires, maintenant surtout que la Perse, et en particulier Suse, nous sont bien connues par les travaux des explorateurs et des savants contemporains.

Les historiens et les poètes de l'ancienne Grèce s'étaient beaucoup occupés de la Perse des Achéménides, à cause de la lutte héroïque que leur vaillant petit pays avait soutenue avec succès contre l'immense puissance des grands rois et, par leurs écrits, nous connaissions depuis longtemps une foule d'usages persans et susiens qui confirmaient de nombreux passages du récit d'Esther. Cependant, ils n'expliquaient pas tout et, faute de renseignements, plusieurs erreurs d'interprétation avaient acquis en quelque sorte droit de cité dans l'exégèse de ce livre de l'Écriture. Déjà les Sep-

1 Quelques chapitres de Daniel ont pu être écrits en Perse ou en Susiane, mais Esther est le seul livre qui ait été composé en entier dans ce pays.

tante s'étaient trompés sur la personnalité d'Assuérus, et en avaient fait Artaxerxès. Tous les commentateurs s'étaient également trompés sur la nationalité d'Aman.

L'assyriologie a complété sur quelques points les lacunes des classiques grecs et rectifié une partie au moins des erreurs courantes. Les rois perses, à leur tour, nous ont fourni leur contingent de documents. Après avoir vaincu Babylone et la Chaldée, ils en avaient adopté l'écriture et les arts : ils nous ont laissé de grandes inscriptions monumentales gravées en caractères cunéiformes et écrites en perse, en assyrien et en susien sur les rochers de diverses parties de leur empire. Elles nous racontent, à la façon des rois ninivites, des faits notables de l'histoire des Achéménides et nous éclairent sur divers événements plus ou moins ignorés, sur divers usages plus ou moins mal connus[1]. Des cylindres[2] et d'autres monuments complètent, à plusieurs égards, les renseignements fournis par les monuments rupestres.

Cependant les lieux mêmes où avaient vécu Assuérus, Esther et Mardochée ne nous étaient guère connus jusqu'à présent que de nom. Les événements racontés dans le livre d'Esther se sont passés dans l'Acropole de Suse. Or, les rois

[1] Les inscriptions des rois de Perse ont été publiées par Chr. Lassen, *Die altpersischen Keil-Inschriften von Persepolis*, in-8°, Bonn, 1836; Fr. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften im Grundtext mit Uebersetzung*, in-8°, Leipzig, 1862; Kossowicz, *Inscriptiones palæo-persicæ*, in-8°, Saint-Pétersbourg, 1873; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, in-8°, Paris, 1879, p. 110-232; F. H. Weissbach, *Die Achämenideninschriften zweiter Art*, in-4°, Leipzig, 1890, p. 60-85 (t. IX de l'*Assyrische Bibliothek*); le t. II de la même Bibliothèque contient *Die Achämeniden-Inschriften, Transcription des babylonischen Textes*, von C. Bezold, in-4°, Leipzig, 1882; F. H. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, in-4°, Leipzig, 1893 (t. X de l'*Assyrische Bibliothek*).

[2] Voir par exemple les cylindres perses publiés par M. de Clercq et J. Ménant, *Collection de Clercq*, t. I, in-f°, 1888, nos 375-385, p. 206-212, et la collection réunie au Musée du Louvre par M. Dieulafoy.

d'Assyrie nous parlaient, il est vrai, dans leurs annales, de la capitale de la Susiane et de leurs guerres contre ce pays ; Assurbanipal nous a même laissé un bas-relief où est représentée la ville de Suse[1] ; mais ce bas-relief n'est pas un plan, et les détails de la topographie locale demeuraient toujours inconnus pour nous.

Aujourd'hui il n'en est plus de même, grâce à M. et à Mme Dieulafoy : ils ont fait sur place, en 1884-1886, des fouilles importantes qui ont été dirigées avec la plus grande habileté et qui ont été couronnées d'un plein succès. Elles jettent sur l'histoire de la jeune Juive, devenue reine de Perse, la plus vive lumière.

Les palais dont les explorateurs français ont exhumé les restes et reconstitué le plan ne sont pas, sans doute, complètement les mêmes qui ont été habités par Esther et son royal époux. Ceux-ci avaient été construits par Darius et ils furent brûlés[2] sous le règne d'Artaxerxès Ier, tandis que ceux dont les ruines ont été retrouvées avaient été rebâtis par Artaxerxès II Mnémon[3]. Mais ce dernier ne les avait probable-

[1] Voir plus haut, p. 314. Cf. M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 141, la description du bas-relief.

[2] Vers 440 avant J.-C. Voir M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 279, note 2.

[3] C'est ce que nous apprend une inscription trilingue d'Artaxerxès II Mnémon, trouvée à Suse, publiée et traduite, sous le n° 18, par M. J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes,* in-8°, Paris, 1879, p. 229-230. En voici la traduction : « Dit le roi Artaxerxès, grand roi, roi des rois, roi des pays, roi de cette terre, fils du roi Darius, fils du roi Artaxerxès ; d'Artaxerxès, fils du roi Xerxès ; de Xerxès, fils du roi Darius ; de Darius, fils d'Hystaspe, Achéménide. Ce palais (*apadâna*), Darius mon trisaïeul le fit ; plus tard, du temps d'Artaxerxès, mon grand-père, il fut brûlé par le feu. Par la grâce d'Ormazd, d'Anahita et de Mithra, j'ai ordonné de reconstruire ce palais. Qu'Ormazd, Anahita et Mithra me protègent contre tout mal, moi et ce que j'ai fait ; qu'ils ne l'attaquent pas, qu'ils ne le détruisent pas. » — Hérodote, v, 53, avait donc raison d'appeler les palais de Suse τὰ βασιλήϊα τὰ Μεμνόνια. Voir Hérodote, édit.

ment que relevés et restaurés ; ils occupaient la même place et leur disposition était semblable[1] : le descendant d'Assuérus avait rétabli les édifices de l'Acropole à peu près tels qu'ils avaient été sous ses prédécesseurs[2].

La restitution de la topographie de l'Acropole susienne est d'autant plus importante qu'il n'y a, dans la Bible, aucun livre qui décrive les lieux où se passent les événements dont il parle avec des détails aussi précis et aussi circonstanciés que le livre d'Esther. Nous lisons, par exemple, au commencement du chapitre v, lorsque la reine va se présenter au roi Assuérus pour tenter de sauver son peuple : « Esther, s'étant revêtue de ses habits royaux, s'arrêta dans la cour intérieure de la maison du roi, vis-à-vis de la maison du

Baehr, t. III, 1834, note, p. 86. Nous ignorons cependant jusqu'à quel point les constructions de Darius avaient été détruites, mais il est probable qu'Artaxerxès restaura seulement les parties endommagées par l'incendie. Son inscription peut très bien s'entendre dans ce sens et cette interprétation est même la plus naturelle. Voir la note 2 ci-dessous. — M. Dieulafoy a trouvé dans le corps des murs de l'*apadâna* d'Artaxerxès II des matériaux qui avaient été déjà utilisés par Darius. *L'Acropole de Suse*, p. 191.

[1] La description du livre d'Esther concorde si exactement avec le résultat des fouilles de M. Dieulafoy qu'il en conclut que « c'est l'œuvre d'un Juif élamite, d'un Juif ayant vu et parcouru le palais d'Artaxerxès Mnémon. » *L'Acropole de Suse*, p. 358. Voir aussi, p. 382, 383 et 386.

[2] « Je ne puis affirmer, dit M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 388, que le nouvel *apadâna*... ait été rebâti sur les ruines de la salle incendiée ; à certains indices je croirais même le contraire ». Cependant, comme nous l'avons remarqué, note 3, p. 623, l'inscription d'Artaxerxès II ne dit point qu'il a rebâti le palais de Darius de fond en comble. Les rois d'Assyrie, lorsqu'ils reconstruisent entièrement un ancien édifice, ont soin de dire qu'ils l'ont relevé « depuis les fondements. » Ici nous n'avons rien de semblable. Les expressions d'Artaxerxès : « Cet apadâna, Darius, mon aïeul, le bâtit », signifient même, dans leur sens naturel, que le palais d'Artaxerxès est le même, pour l'essentiel, que celui de Darius. Voir F. H. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 44-45 ; F. H. Weissbach, *Die Achämenideninschriften zweiter Art*, p. 84-85.

roi, et le roi était assis sur le trône de sa royauté, dans la maison de la royauté, vis-à-vis de la porte de la maison [1]. » Dans tous le cours du livre, nous avons des descriptions analogues, toutes également précises.

Où était cette maison du roi, cette cour intérieure, ce trône de la royauté? Lorsque les lieux où s'étaient passés les faits racontés par l'écrivain hébreu nous étaient inconnus, tous ces détails topographiques étaient pour nous fort obscurs. Mais maintenant que nous pouvons les localiser et les suivre sur un plan, tout devient clair et net. Les fouilles de M. Dieulafoy ont ainsi rendu le plus grand service à l'exégèse du livre d'Esther, de même que l'assyriologie a servi, comme nous l'avons remarqué, à en éclaircir et expliquer plusieurs points importants. Nous allons tâcher de mettre à profit toutes ces découvertes nouvelles dans les pages qui suivent. Elles démontrent que l'historien israélite connaissait très exactement le milieu dans lequel a vécu Esther.

Tout d'abord nous devons décrire les lieux où se passe la scène, *'ir Šûšan* et *Šûšan hab-bîrâh*[2], « la ville et la forteresse ou Acropole de Suse. »

[1] Esther, v, 1. Cf. vi, 4. Voir le plan, Figure 40, p. 629, pour se rendre compte de cette description.

[2] Dans le texte hébreu, Esther, i, 2, 5; ii, 3, 5, 8; iii, 15; viii, 14; ix, 6, 11, 12, il est toujours question de *Šûšan hab-birâh*, « la forteresse », et non « la ville » de Suse. Saint Jérôme, qui ne connaissait pas les lieux, a traduit *birâh* par *civitas*, mais la « ville » proprement dite de Suse paraît être appelée « Suse » tout court dans Esther, iv, 8, 16; ix, 13, 14, 15, 18. Au ℣. 15 du ch. viii, le texte hébreu distingue expressément *'îr Šûšan*, « la ville de Suse », de la *bîràh*, puisque Mardochée, au moment de son triomphe, sort de la présence du roi, c'est-à-dire de la *birâh*, pour aller dans la ville. — *Birâh* est un mot que les Juifs empruntèrent aux Perses et qui ne se trouve par suite employé que dans les livres écrits sous la domination perse. Daniel, viii, 2, et Néhémie (II Esd.), ii, 1, s'en servent pour désigner l'Acropole de Suse et là

I.

Description de l'Acropole de Suse.

Suse, une des plus anciennes villes du monde, était située sur le Choaspe [1], affluent oriental du Tigre, dans une immense plaine d'alluvion. Après avoir été une des capitales de la Perse sous la domination des Achéménides [2], elle déclina peu à peu, à la suite de la conquête d'Alexandre le Grand, et elle paraît avoir été définitivement délaissée vers le douzième siècle de notre ère. Elle comprenait la cité proprement dite, où habitait le peuple, et l'Acropole, ***hab-bîrâh***, qui était la résidence royale. De la cité, il ne reste que des ondulations de terrain à peine sensibles. Les édifices qui couvraient l'Acropole sont cachés et ensevelis sous trois monticules de terre, et c'est dans cette sorte de tombeau

la Vulgate traduit *castrum*, de même que I Esd., VI, 2, où l'auteur sacré parle de l'Acropole d'Ecbatane. Par assimilation, les livres des Paralipomènes, écrits à l'époque perse, donnent le nom de *bîrâh*, I Par., XXIX, 1, 19, au temple de Jérusalem, qui est le palais de Dieu et comme sa citadelle. — Le mot ***birtu = birâh***, « forteresse, » était usité en assyrien, Frd. Delitzsch, *The Hebrew Language viewed in the Light of Assyrian Research*, in-8°, Londres, 1883, p. 22-23, mais l'auteur d'Esther, celui d'Esdras et celui de Néhémie, semblent bien avoir emprunté cette expression aux Perses, non aux Assyriens.

[1] Le bas-relief d'Assurbanipal qui représente Suse nous la montre arrosée par le Choaspe, défendue par de fortes murailles et de hautes tours. Elle est entourée de nombreux palmiers couverts de dattes. — Les rois de Perse ne buvaient que de l'eau du Choaspe, qu'ils faisaient porter avec eux. Ctésias, *De reb. Persic.*, XXI-XXIII, 49, édit. Didot, p. 77-78.

[2] Suse était la résidence d'hiver des rois de Perse. En été la chaleur la rend inhabitable. M. Dieulafoy y a constaté au soleil, au milieu de juin, une température de 72 degrés centigrades, et elle monte encore plus haut aux mois de juillet et d'août, *L'Acropole de Suse*, p. 119.

que les explorateurs français sont allés rechercher ses restes[1].

La superficie de l'Acropole de Suse était considérable : elle mesurait cent vingt-trois hectares, à partir des parements extérieurs des murailles. Les Achéménides en avaient fait une forteresse formidable. Les ouvrages défensifs couvraient un dixième de son étendue. Elle était complètement séparée de la ville ; un pont, qui débouchait sur une place de Suse, la mettait en communication avec elle. Ce pont[2] était situé au sud de l'Acropole, à l'entrée du donjon qui défendait, à l'angle sud-est, l'habitation royale. A l'angle occidental, du côté sud, était la citadelle. Le côté oriental était occupé par les palais où le grand roi et sa cour résidaient pendant l'hiver.

Ces palais se composaient de deux groupes principaux d'appartements, enfermés chacun dans une enceinte spéciale, mais tous compris dans la large ceinture de fortes murailles qui enveloppait l'Acropole entière. C'étaient d'abord les appartements du roi, appelés aujourd'hui, en persan moderne, *biroun*, « extérieur », et ensuite les appartements exclusivement réservés aux femmes, *anderoun*, « intérieur. »

Complètement séparé des palais, s'élevait un autre édifice important, l'*apadâna* ou salle du trône.

L'apadâna était une immense salle hypostyle de près d'un hectare de superficie, située au nord-ouest de l'Acropole. Les portiques, les escaliers, les cours et les enceintes occupaient un terrain dix-huit fois plus considérable. Autour de la salle du trône étaient des jardins[3] ou, comme on les appe-

[1] Mme Jane Dieulafoy, *A Suse, journal des fouilles, 1884-1886*, in-4°, Paris, 1888, p. 360-361. Voir le plan des ruines, *ibid.*, p. 87.

[2] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 231, et pl. II.

[3] Sur le goût des Perses pour les jardins, voir Élien, *Var. hist.*, I, 33, édit. Didot, p. 306, et les passages des auteurs anciens réunis par M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 353, note 3.

lait, « un paradis[1] ». Deux pylones séparaient les jardins d'une vaste terrasse. Enfin de la terrasse on descendait par un grand escalier à la place d'armes.

Les appartements du roi étaient complètement séparés de l'*apadâna*. Ils occupaient dans l'Acropole, à l'orient, la partie méridionale de la plate-forme rectangulaire. « Elle comprend une cour centrale limitée à l'ouest par les ouvrages fortifiés de la porte spéciale du *biroun*, au nord par des appartements en bordure sur le chemin séparatif du harem, à l'est par d'autres appartements faisant partie, comme ceux du nord, de l'habitation particulière du monarque, au sud, c'est-à-dire vis-à-vis l'entrée du harem, par une grande salle bien orientée[2]. » A la demeure royale se rattachaient comme dépendances des pièces diverses pour la chancellerie, pour le logement des gardes, etc. On accédait à ce palais par un escalier de dimensions colossales, qui reliait directement la porte fortifiée de son enceinte particulière à la place d'armes[3].

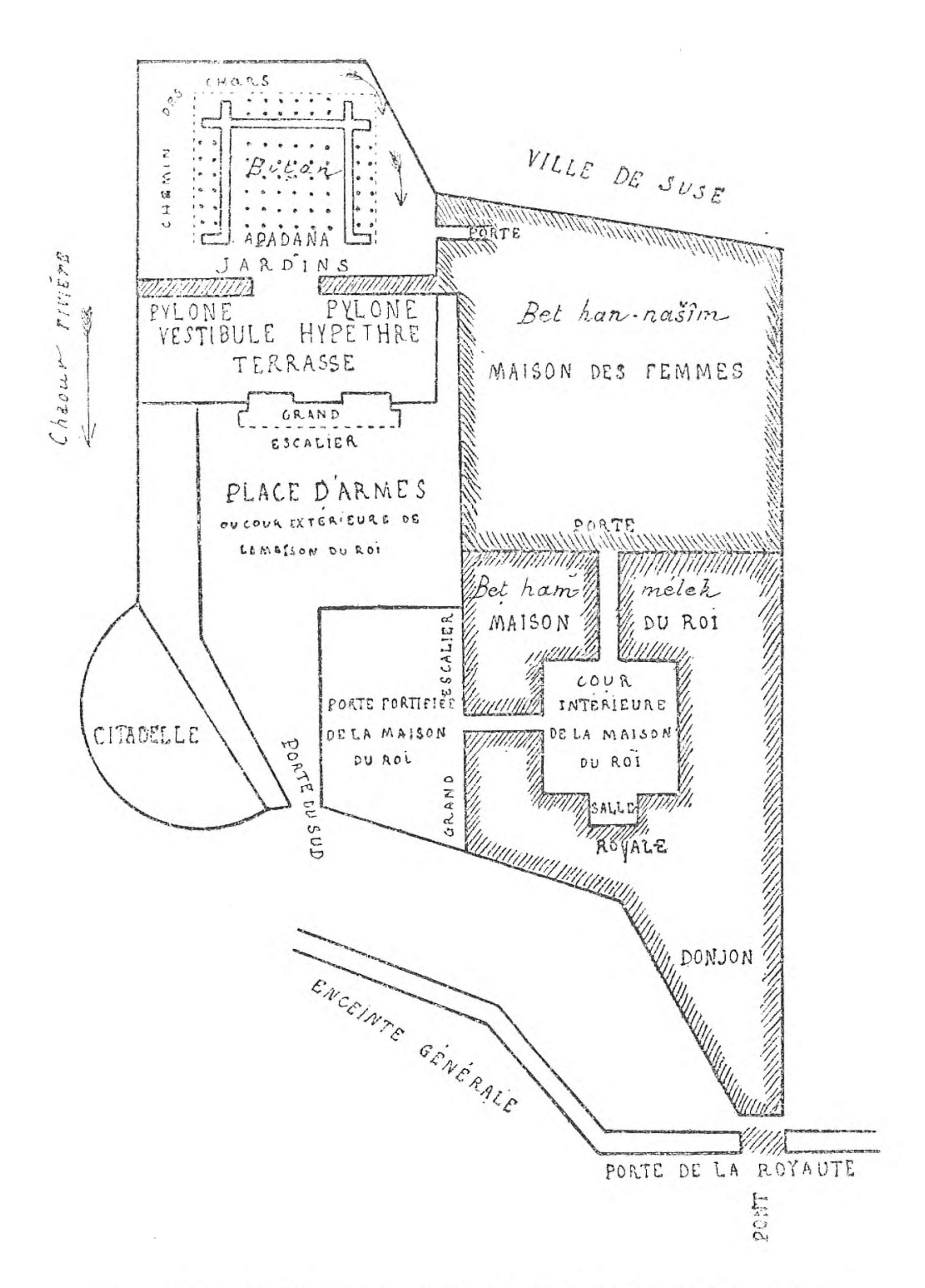
L'*anderoun* ou le harem formait comme une petite ville par son étendue, à cause du grand nombre de femmes qui l'habitaient et qui avaient leurs logements particuliers. Il était fermé et gardé comme une prison; personne ne pouvait y pénétrer, à l'excéption du grand eunuque et des eunuques subalternes qu'il avait sous ses ordres. Il s'élevait au nord-est de l'Acropole, entre la salle du trône et les jardins situés au nord-ouest et le *biroun* au sud[4], de sorte qu'il était comme

[1] Jardin planté d'arbres. L'Écriture a conservé le mot perse sous la forme *pardés*, Neh., II, 8, et les Grecs en ont fait παράδεισος, d'où est venu notre mot « paradis. »

[2] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 381.

[3] Voir le plan, Figure 40.

[4] La séparation du palais du roi et du harem est indiquée dans le livre d'Esther, II, 16, où il est dit : « Esther fut conduite (de la maison des femmes qu'elle habitait) à la maison de la royauté (ou du roi). »



40. — Plan de l'Acropole de Suse, d'après M. M. Dieulafoy.

enveloppé par ces deux édifices et les remparts. Il y avait, à l'ouest, une porte qui donnait directement accès dans les jardins de l'*apadâna*[1].

La distinction des divers groupes d'appartements retrouvés par M. Dieulafoy dans ses fouilles de Suse est clairement marquée dans le livre d'Esther. L'*apadâna* ou salle du trône y est nommé *bîṭân*[2], le palais du roi, *bêṭ ham-mé-*

[1] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 375. Cf. Esther, VII, 7-8.

[2] Esther, I, 5; VII, 7-8. Ce mot ne se lit que dans ces trois passages de la Bible. On lui donnait le sens générique de « palais ». A M. Dieulafoy revient l'honneur d'en avoir précisé le sens. « *Bithân*, dit-il, est un terme architectonique, répondant dans la pensée du narrateur à un monument bien spécial, utilisé dans un sens précis et des cas déterminés. Quand on a interrogé deux années durant l'âme du *Memnonium*, il est impossible de ne pas reconnaître dans le *bithân* de la Bible l'*apadâna* susien. Comme l'*apadâna*, le *bithân* était assez bien isolé des appartements affectés au souverain et aux reines pour qu'on pût y introduire sans inconvénient un nombre d'hommes considérable; comme l'*apadâna*, le *bithân*, seul de tous les édifices du palais, s'élevait au milieu d'un *paradis* [ou jardin planté d'arbres]. (Les cours intérieures des palais susiens étaient trop restreintes et closes de trop hautes murailles pour qu'on pût espérer d'y faire grandir des arbres. Tout autre était la situation de la terrasse comprise entre la façade sud de la salle du trône et les pylônes. Elle se prêtait merveilleusement à la plantation de ces *paradis* et de ces jardins suspendus qui avoisinaient toujours la demeure des grands rois, p. 353, note 3). — Comme les jardins de l'*apadâna*, les jardins du *bithân* (Esther, I, 5; VII, 7-8) étaient précédés d'un vestibule immense (Esther, I, 5) capable de contenir tous les convives [d'Assuérus]; comme les jardins de l'*apadâna*, les jardins du *bithân* étaient dans le voisinage immédiat du harem (Esther, VII, 7-8). Comme l'*apadâna*, le *bithân* était hypostyle (Esther, I, 6), fait essentiel à noter en Perse, et dallé de marbre de diverses couleurs (Esther, I, 6). Enfin, comme le *bithân*, il jouait un rôle spécial dans la vie des rois de Perse et le cérémonial de la cour achéménide. Ce sont des analogies trop étranges pour être fortuites. D'autant que les palais de Nimroud, de Khorsabad, de Pasargade, de Firouz-Abâd, de Hatra, de Ctésiphon, de Machita, de Rabbat-Ammon et d'Eïvan-Kherkha, pas plus que ceux de Persépolis, qu'ils soient construits sous les Assyriens ou les Perses, sous les Achéménides, les Parthes ou les

lek[1] « maison du roi », ou *bê̜ ham malkûṭ*[2], « maison de la royauté », et le palais où habitent la reine et les autres épouses royales, *bêṭ han-našîm*[3], « la maison des femmes. » Tous ces palais avaient des cours (*ḥaṣer*) extérieures[4] et des cours intérieures fermées par des murs[5]. Le *bêṭ han-našîm* communiquait directement avec les jardins clos de l'*apadâna*[6], afin que les femmes du harem pussent jouir, à l'abri de tous les regards, du grand air et de la fraîcheur[7].

Quant à l'*apadâna* ou *bitan*, il se distinguait particulière-

Sassanides, ne répondent pas dans leur ensemble à la description, faite par la Bible, du palais [d'Assuérus]. » M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 376.

[1] Esther, II, 13; V, 1; VI, 4; IX, 4. Dans Esther, II, 8, 9 et 13, *bêṭ ham-mélek* semble désigner d'une manière générale les palais de l'Acropole, en y comprenant les habitations des femmes.

[2] Esther, I, 9; II, 16; V, 1. M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 381-382, croit que le *bêṭ ham-malkûṭ* est « une grande salle du palais... où le roi donnait ses audiences quotidiennes », comme son « cabinet de travail. » Des trois passages du livre d'Esther où se trouve nommée « la maison de la royauté », deux d'entre eux, Esther, I, 9 et V 1, se prêtent très bien à cette explication ; mais, II, 16, il s'agit de la chambre nuptiale, *cubiculum*, comme traduit saint Jérôme, non d'une salle d'audience.

[3] Esther, II, 3, 9, 11, 13, 14.

[4] Esther, II, 11.

[5] Esther, IV, 11 ; V, 2; VI, 4, 5.

[6] Esther, VII, 7.

[7] La fidélité des descriptions de l'Acropole de Suse dans le livre d'Esther est d'autant plus remarquable que « ces divers appartements se retrouvent à Persépolis, mais *sans relations directes les uns avec les autres* et dans *un groupement très différent*. L'apadâna équivaut au grand hall de Xerxès ou à la salle aux cent colonnes; le biroun, ou maison particulière du roi, aux petits palais de Darius et d'Artaxerxès désignés en vieux perse sous le nom spécial de *Vithia;* la salle d'audience du *biroun*, aux pièces centrales de ces derniers édifices. L'anderoun rejeté tout au nord de la plate-forme, longeait la montagne. » M. Dieulafoy, *Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus*, in-8°, Paris, 1888, p. 16-17. Cf., du même, *L'Acropole de Suse*, p. 376, et *L'art antique de la Perse*, t. II, p. 22-26.

ment par sa richesse et sa magnificence. Il était orné de colonnes de marbre blanc, *'ammûdê šêš*[1] et il était dallé en marbres de diverses couleurs[2]. Les fouilles de M. Dieulafoy ont confirmé tous ces détails. Il a retrouvé les *'ammûdê šêš* et des morceaux de marbres gris et blancs qui formaient le dallage[3]; il a reconstitué l'*apadâna* et chacun peut voir maintenant de ses yeux cette vaste salle hypostyle dans la restitution qu'il en a faite au Musée du Louvre[4], où l'on trouve aussi des fragments considérables des « colonnes de marbre » dont parle l'auteur sacré[5].

Toutes les parties dont se composait l'Acropole de Suse sont toujours soigneusement distinguées dans le récit de

[1] Esther, I, 6.

[2] Esther, I, 6 : *riṣpat bahat vâšêš vedar vesôḥâreṭ*. — *Rispâh* signifie *pavimentum*, un pavement en pierre. Le sens de quelques-uns des mots suivants n'est pas facile à déterminer avec certitude. — *Bahat* signifie peut-être l'albâtre — *Šêš* est le nom du marbre — *Dar* signifie « perle » en arabe et en éthiopien, et désigne peut-être une pierre couleur de perle. — *Sôḥéreṭ* est aussi une pierre indéterminée. — M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 352, dit, d'après certaines versions que les marbres du dallage dont parle le livre d'Esther, I, 6, étaient rouges et verts. Il faut remarquer que la couleur de la plupart des pierres mentionnées ici nous est inconnue et que la traduction qu'on a faite des mots hébreux est purement hypothétique. Les mots *bahat*, *dar* et *soḥéreṭ* ne se lisent que dans cet unique passage de la Bible. De là, la difficulté de savoir quelle en est la véritable signification, comme celle des autres termes qui se trouvent dans le même cas. On ignore même s'ils appartiennent à une langue sémitique ou à une langue aryenne. Saint Jérôme n'a traduit ce passage que par à peu près et il a rendu l'un des termes, comme les Septante, par « marbre de Paros ». Aujourd'hui encore, l'identification du *bahat*, du *dar* et du *soḥéreṭ* est un problème non résolu. Voir A. Socin, H. Zimmern et Fr. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch*, 12e édit., in-8o, Leipzig, 1895, p. 90, 176 et 532.

[3] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 352, 431.

[4] Voir aussi M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, pl. XIV, et XV, p. 354, 358.

[5] On peut voir dans Mme Jane Dieulafoy, *Parysatis*, in-16, Paris, 1890, p. 223-229, une description aussi exacte que vivante de l'*apadâna*.

l'auteur sacré, de telle sorte que désormais, ayant pour guide le plan de M. Dieulafoy, nous pouvons suivre tous les personnages mis en scène, dans leurs mouvements divers, et les voir en quelque sorte de nos yeux allant et venant dans *Šûsăn hab-bîrâh*[1].

Les lieux étant ainsi déterminés et décrits, il est temps de faire connaissance avec les personnages de cette histoire. Le premier qui se présente à nous est le roi Assuérus.

II.

Assuérus — Xerxès Ier.

La détermination exacte du roi de Perse qui épousa Esther est d'une importance capitale pour la fixation de la chronologie de cette histoire, pour le contrôle de nombreux détails et, en général, pour la critique de cette partie de l'Ancien Testament. L'identification de ce roi a été néanmoins jusqu'à nos jours une sorte d'énigme.

Tout le monde sait que le nom d'Assuérus ne se trouve point dans la liste des rois perses, dans la forme où elle nous est parvenue par l'entremise des écrivains grecs. On n'y lit même aucun nom qui puisse se transformer d'une manière facile à expliquer en Assuérus ou ʾ Aḥâšvêrôš.

Déjà au second siècle avant notre ère, comme on le voit par la plus ancienne traduction de la Bible, celle des Septante, on ne connaissait plus le véritable nom du monarque qui se cachait sous l'appellation hébraïque de ʾAḥâšvêrôš et les auteurs de la version grecque se sont complètement

[1] M. Dieulafoy relève dans de nombreux passages, avec preuves à l'appui, l'exactitude des descriptions topographiques d'Esther, comme nous l'avons dit, note 1, p. 624. Voir, en particulier, *L'Acropole de Suse*, p. 383.

trompés en identifiant ce roi avec Artaxerxès[1]. Les commentateurs venus plus tard n'ont pas été plus heureux. Serarius a supposé que c'était Artaxerxès III Ochus (359-338 avant Jésus-Christ); d'après le *Seder Olam*[2], Vatable, Génébrard, c'est Cambyse (529-522); d'après Josèphe[3], Nicéphore, Cajétan, Bellarmin, Sanchez, etc., c'est Artaxerxès Ier, Longuemain (465-425); d'après Annianus, Rabbi Salomon, Aben-Ezra et autres, c'est Darius Ier, fils d'Hystaspe (524-485)[4]. Le célèbre commentateur des Écritures, Cornélius a Lapide, a adopté cette dernière opinion et il l'appuie sur six raisons qu'il développe tout au long. L'un de ses derniers éditeurs, M. J. Péronne, a même ajouté, en 1866, à son argumentation quatre raisons nouvelles[5]. Assuérus n'est cependant ni Cambyse, ni Darius, ni Artaxer-

[1] Saint Jérôme, dans sa traduction de la Vulgate, a eu soin de ne faire aucune identification, pour éviter toute erreur, et il s'est contenté de transcrire simplement le nom royal sous la forme Assuérus, dans la partie de ce livre qui nous est parvenue en hébreu; mais dans les fragments d'Esther, x, 4-xvi, qui n'existe qu'en grec, il a conservé le nom d'Artaxerxès qu'il lisait dans l'édition grecque : Esther, xi, 2; xii, 2; xiii, 1; xvi, 1.

[2] *Chronologia Hebræorum major quæ Seder Olam inscribitur*, in-f°, Lyon, 1608, p. 31, 36.

[3] Josèphe, *Ant. jud.*, XI, vi, 1, édit. Didot, t. i, p. 416.

[4] Toutes ces opinions sont énumérées dans Cornélius a Lapide, *Argum. in Esther, Comment. in Script. Sacram*, édit. Vivès, t. iv, Paris, 1866, p. 357-358.

[5] Cornélius a Lapide, *Argum. in Esther*, p. 358-359. — Pour juger du progrès que les études historiques ont fait faire à l'exégèse du livre d'Esther, il suffit de lire ce passage du commentaire de Cornelius sur le ℣ 1 du ch. i d'Esther, p. 361 : « Assuérus, dit-il, erat nomen commune regum Medorum, Artaxerxes vero Persarum. Adde persice hæc tria nomina Darius, Xerxes, Artaxerxes fere idem significare. » Autant de mots, autant d'erreurs, dont le commentateur n'est pas d'ailleurs responsable, car elles sont dues à l'ignorance de son temps. On s'explique moins aisément que ces erreurs aient pu être répétées, en 1879, par un nouveau commentateur d'Esther. Gillet, *Tobie, Judith et Esther*, in-8°, Paris, 1879, p. 152.

xès, c'est Xerxès Ier, fils de Darius et père d'Artaxerxès[1].

« Un des premiers résultats de la lecture des inscriptions [cunéiformes] perses fut l'identification d'*Assuérus* à *Xerxès*, dit M. Oppert[2]. Déjà Grotefend l'émit, il y a plus d'un demi-siècle, et cette conquête de la sience ne fait pas l'ombre d'un doute. Le nom d'*Assuérus* est écrit dans le texte hébraïque avec les lettres א, ח, ש, ו, ר, ש, ou A, KH, SH, V, R, SH, auquel les Massorèthes ont ajouté les voyelles *a*, *a*,-, *ê*, *ô*. La dernière lettre ש, quand elle exprime *sh* (le son français *ch*) est munie d'un point à droite שׁ, et ce point indique en même temps un *ô* précédant cette consonne; on a donc lu ש ר, *r*, *sch* : *rosch*, et même inséré la lettre ו qui sert à rendre plus visible la présence de la voyelle, quoiqu'elle ne soit pas nécessaire pour l'exprimer. Ainsi plusieurs fois le nom d'*Assuérus* est-il simplement écrit par les six lettres citées plus haut, [sans le ו, *ô*].

Au lieu de	A, KH, SH, V, R, SH,
la traduction syriaque a	A, KH, SH, I, R, SH,

» Or, cette transcription cadre encore plus fidèlement avec le nom original perse KH, S, Y, R, S, ou, avec les voyelles, *Khsayârsâ* (à prononcer *Khchayârchâ*[3]), dont les Grecs ont fait *Xerxès*, *Xersès* et *Xersius*.

[1] Joseph Scaliger, *Opus de emendatione temporum*, l. VI, in-f°, Leyde, 1598, p. 555-566, avait identifié justement Assuérus avec Xerxès, mais il avait donné de son sentiment une mauvaise raison : il l'avait appuyé sur l'identification inacceptable d'Esther avec Amestris, la femme de Xerxès, dont Hérodote, VII, 61; IX, 108-113, raconte la tragique histoire.

[2] M. Oppert est le premier qui ait mis à profit l'épigraphie assyrienne et perse pour l'étude du livre d'Esther. Il a publié son travail, dans les *Annales de philosophie chrétienne* de M. Bonnetty, numéro de janvier 1864, sous le titre de *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther d'après la lecture des inscriptions perses.* Nous le citons ici d'après le tirage à part qu'a bien voulu nous offrir M. Oppert.

[3] Voir t. I, p. 143-145, du présent ouvrage, le vase de Xerxès portant le

» Les Sémites ne peuvent pas prononcer deux consonnes [d'une seule émission de voix] au commencement des mots; ainsi le Talmud et les Arabes disent *Istoa*, *Setoa*, *Iflatoun*, *Pelaton*[1]; ils font précéder la [première consonne] d'une voyelle, ou ils insèrent une [voyelle] entre les deux consonnes. Ainsi les Hébreux du temps de Xerxès, six cents ans avant les Massorèthes, prononçaient le nom royal probablement *Ikhchouarcha* ou *Akhchouarcha*, les Syriens *Ikhchiarcha*, tandis que les Babyloniens le nommaient *Khsiarsa* et les Touraniens non sémitiques *Iksirsa*[2]. »

Assuérus est donc le roi Xerxès. Deux rois de Perse ont porté ce nom; le premier était fils de Darius, le second d'Artaxerxès Ier Longuemain. Quel est celui de ces deux princes qui devint l'époux d'Esther? Il ne peut y avoir aucun doute à ce sujet; c'est le fils de Darius. Assuérus donna en effet le titre de reine à la jeune Juive la septième année de son règne[3]. Assuérus est donc Xerxès Ier, car il régna de 485 à 465, tandis que Xerxès II n'occupa le trône que pendant quarante-cinq jours (425).

Cette identification ainsi établie, rien n'est plus facile que de fixer la chronologie du livre d'Esther et de préciser divers faits auxquels l'auteur sacré ne fait que des allusions vagues et générales.

nom de ce roi écrit en quatre langues : perse, susien, assyrien et égyptien hiéroglyphique. Voir aussi, *ibid.*, p. 141, l'inscription perse de Xerxès Ier.

1 Au lieu de Stoa, « le portique, » et Platon.

2 « Ces deux dernières prononciations sont celles des textes assyriens et médo-scythiques. Donc au lieu de substituer à : A KH SH V R SH les voyelles *a,a,-,e,o*, et de lire *Akhachverosh*, il faut mettre *a,-,u,a,-*, et lire : *Akchouarch* ou *Ikhchouarch* ». J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, p. 7-8. Il donne aussi, *ibid.*, p. 8-9, une preuve historique de l'identité d'Assuérus et de Xerxès.

3 Esther, II, 16.

L'histoire de Xerxès Ier est une de celles qui nous sont le mieux connues à cause de son expédition contre l'Égypte et surtout contre la Grèce. Les écrivains de l'antiquité nous ont renseignés sur son caractère et sur les événements de son règne, et tout ce qu'ils nous disent concorde de la manière la plus parfaite avec le récit hébreu. Les portraits de ce roi, peints par des peintres si différents, se ressemblent fort bien entre eux.

Xerxès Ier était monté sur le trône en 485 avant Jésus-Christ. En 484, il soumit l'Égypte[1] ; et l'année suivante, 483, au retour de sa campagne contre ce pays, par conséquent la troisième année de son règne[2], il convoqua les grands de son royaume pour leur exposer ses desseins contre la Grèce. Après de longues hésitations, la guerre fut résolue en cette même année 483. La fin de l'année 483 et les années 482, 481 et 480 furent employées aux préparatifs de la guerre; ce ne fut donc que quatre ans après l'expédition d'Égypte, la septième de son règne, en 480, que le roi de Perse se mit en marche et traversa l'Hellespont[3]. Au printemps de 479, après la défaite de Mycale, il quitta Sardes et reprit le chemin de Suse. De la première ville à la seconde, on comptait quatre-vingt-dix étapes. Xerxès mit cinq mois environ à faire ce trajet et arriva dans sa capitale à l'époque où la chaleur cesse d'y être intolérable, c'est-à-dire en novembre ou décembre 479[4]. C'est la date de l'élévation d'Esther à la dignité de reine. Elle avait été choisie pour être présentée au roi en 482, quelque temps après[5] la disgrâce de Vasthi ; elle était restée dans le harem pendant

[1] Hérodote, VII, 7.

[2] Cf. Esther, I, 3.

[3] Hérodote, VII, 8-19.

[4] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 367.

[5] *Esther*, II, 8.

que se faisaient les préparatifs de la guerre et pendant la durée de l'expédition, et elle était devenue l'épouse du roi à son retour dans la capitale. Tout s'explique ainsi naturellement et facilement, comme le montre le tableau suivant :

Années de Xerxès.	Avant J.-C.	Livre d'Esther.	Hérodote.
Ire	485	....	Avènement de Xerxès Ier.
II	484	....	Guerre contre l'Égypte.
III	483	Assuérus convoque les grands de son royaume. Festin. Disgrâce de la reine Vasthi.	Xerxès convoque une assemblée des principaux de la Perse. La guerre contre la Grèce est décidée.
IV	482	Esther entre dans le harem.	Préparatifs de la guerre.
V	481	....	Continuation des préparatifs.
VI	480 décembre	....	Départ pour la Grèce.
VII	479	Esther devient reine.	Retour de Xerxès à Suse [1].

Nous savons par Hérodote [2] et par Eschyle [3] que Xerxès, revenu à Suse après sa défaite, y demeura plusieurs années et y passa une grande partie de sa vie jusqu'à ce qu'il tomba sous les coups d'Artaban.

Après avoir ainsi fixé les traits principaux de la chronologie du livre d'Esther, entrons dans le récit des événements. Tous les auteurs anciens s'accordent à nous représenter Xerxès comme un prince bizarre, fantasque, extravagant [4]. Tel nous allons le trouver dans l'histoire hébraïque.

[1] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 367.

[2] Hérodote, VII, 6, 151, 152; IX, 108.

[3] Eschyle, *Pers.*, 119, 557, 644, 906 et suiv., édit. Didot, p. 52, 61, 62. 68.

[4] Voir les traits que nous avons réunis dans le *Manuel biblique*, 9e édit., no 552, t. II, p. 206.

III.

Élévation d'Esther.

Le livre d'Esther s'ouvre par le récit d'un grand festin[1]. Nous savons par de nombreux témoignages des historiens grecs que c'était la coutume des rois de Perse de donner des repas somptueux, lorsqu'ils préparaient quelque expédition importante et dans beaucoup d'autres occasions. Cyrus réunit les Perses lorsqu'il voulut attaquer les Mèdes et leur servit dans une prairie, avec du vin en abondance, « les chèvres, les brebis et les bœufs des troupeaux de son père », qu'il avait fait égorger et rôtir[2]. Les dépenses que les rois faisaient pour leur table étaient considérables[3]. Tous les Perses célébraient par un grand repas le jour anniversaire de leur naissance[4]. « Ils boivent beaucoup de vin, raconte Hérodote. Et pendant qu'ils boivent largement, ils ont l'habitude de délibérer sur les affaires les plus graves. Le lendemain, le maître de la maison où a eu lieu la délibération leur rappelle, pendant qu'ils sont à jeun, ce qu'ils ont dé-

[1] La magnificence, le luxe, les richesses que suppose la description de la cour de Perse dans le premier chapitre d'Esther sont pleinement confirmés par les écrivains classiques. Hérodote, IX, 70, 80, 81, 83; Eschyle, *Pers.*, 159; Plutarque, *Alexand.*, XV, 3, 6, 9, 18, 21, etc. Cf. M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 354.

[2] Hérodote, I, 126. Voir aussi ce que raconte Xénophon, que Cyrus s'attachait les Perses en leur envoyant des mets choisis. *Cyrop.*, VIII, II, 1, édit. Didot, p. 158.

[3] Nous pouvons en juger par ce que fit Xerxès pour Thémistocle : il crut devoir lui donner le revenu de trois villes pour subvenir à ses dépenses en pain, en vin et en aliments. Plutarque, *Themist.*, XXIX, 10, édit. Didot, t. I, p. 151; Strabon, XIV, 1, 10, édit. Didot, p. 543.

[4] Hérodote, I, 133.

cidé la veille. S'ils approuvent alors ce qui a été décidé, on l'exécute; sinon, on y renonce. Quand, au contraire, ils ont pris une résolution étant encore à jeun, ils la remettent en délibération après boire [1]. »

Le nombre des invités royaux pouvait être très considérable si l'on en juge par ce qu'en disent les auteurs grecs : « Le roi des Perses, comme l'écrivent Ctésias et Dinon dans les *Persiques*, soupait avec quinze mille hommes et dépensait quatre cents talents à un repas [2]. »

L'Écriture ne nous explique pas pourquoi Assuérus avait appelé à Suse les grands de son empire et les avait hébergés dans son palais, successivement sans doute, pendant cent quatre-vingts jours [3]. Elle se tait sur ce sujet, parce que le but de cette réunion n'avait aucun lien avec l'histoire d'Esther et des Juifs. Il est cependant facile de reconnaître, avec M. Oppert, quel était le motif qui avait engagé le roi à convoquer ainsi les chefs principaux et les dignitaires de son empire : c'était la préparation de la guerre contre les Grecs, qui devait être l'événement capital du règne de Xerxès Ier. Hérodote nous apprend expressément que ce monarque, lorsqu'il eut conçu le projet d'attaquer les Athéniens, convoqua les grands de la Perse pour les consulter et prendre leur avis [4]. Les délibérations furent longues et animées [5],

1 Hérodote, I, 133. — Voir, sur les festins chez les Perses, tous les renseignements donnés par les anciens, recueillis dans B. Brisson, *De regio Persarum principatu*, l. I, c. 98-105, in-8°, Strasbourg, 1710, p. 149-157.

2 Athénée, *Deipnosoph.*, IV, 27, édit. Teubner, t. I, 1877, p. 331. Voir aussi ce passage dans J. Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ctesias*, in-8°, Londres, 1888, fragm. 196, p. 196. — Plusieurs entendent ce passage en ce sens que le roi des Perses avait à nourrir quinze mille personnes.

3 Esther, I, 4.

4 Σύλλογον ἐπίκλητον Περσέων τῶν ἀρίστων ἐποιέετο, ἵνα γνώμας τε πύθηται σφέων. Hérodote, VII, 8, édit. Didot, p. 320.

5 Hérodote, VIII, 8, 19, p. 320-326.

et lorsqu'elles eurent pris fin, chaque satrape retourna dans sa province pour faire les préparatifs de la campagne. L'analogie qui existe entre ce récit et le premier chapitre d'Esther est frappante, quoique le point de vue auquel se sont placés les deux écrivains soit si différent. La coïncidence des dates confirme d'ailleurs ce rapprochement, comme nous allons le montrer.

Une fête populaire de sept jours avait terminé les cérémonies royales. Les hommes buvaient le vin du roi dans le vestibule des jardins du palais et les femmes dans la maison même du roi [1]. Assuérus ayant voulu faire paraître la reine Vasthi au milieu du peuple, contrairement aux usages qui interdisaient aux femmes de se montrer en public [2], elle s'y refusa; le roi irrité, la répudia [3]; mais ce ne fut que quatre ans après qu'Esther fut élevée à sa place (478). Les événements de la guerre des Grecs expliquent fort bien, ainsi qu'on l'a vu plus haut [4], ce délai de quatre ans que les ennemis de la Bible jugeait invraisemblable [5].

La pupille de Mardochée, devenue l'épouse du roi, ne s'appela plus, comme auparavant *Édissa*, en hébreu « le myrte », mais du nom persan d'*Esther*, « l'astre, l'étoile » [6].

[1] Esther, I, 5, 9.

[2] Hérodote, III, 84; Strabon, XI, 3, 9; M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 277, note 2.

[3] On a supposé que Vasthi n'était autre que la reine Amestris, femme de Xerxès, dont parlent Hérodote et Ctésias. Voir J. Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ctesias*, XII-XIII, 51, p. 153, texte et note. Cette identification n'est pas soutenable (voir p. 636, note 1), mais ce qu'Hérodote, VII, 61, 114; IX, 108, 111, raconte au sujet de cette reine et de son époux, fait voir que la répudiation de Vasthi n'a pas de quoi étonner chez un tel prince.

[4] Voir plus haut, p. 639.

[5] C'est ce que M. Oppert a très bien mis en lumière dans son *Commentaire philologique du livre d'Esther*, p. 10-11. Voir, *ibid.*, d'autres confirmations historiques, p. 14-17.

[6] « Un antique usage de la cour de Perse, dit M. Dieulafoy, *L'Acro-*

Lorsque Esther eut été introduite dans l'Acropole de Suse, Mardochée se rendit tous les jours devant la cour du harem [1] pour être informé de ce qui s'y passait. Quand elle fut devenue reine, il se tint à la porte extérieure du palais [2], pour avoir régulièrement des nouvelles de sa fille adoptive et lui donner les avis et aussi les conseils dont elle pouvait

pole de Suse, p. 378, veut que les grands officiers reçoivent un titre qui s'attache à leur personne, au point de faire oublier leur nom. Sous les Achéménides, je relève les *Fils*, les *Frères*, les *Yeux*, et les *Oreilles* du roi... Les souverains parthes étaient traités de *Frères de la Lune et du Soleil;* le Chah lui-même est salué par ses courtisans *Kibla de l'Univers* (*Kibla è alem*). La reine mère, les princesses du sang, la favorite ont droit aux mêmes faveurs. L'épouse de Phraatacès Ier était qualifiée *Déesse céleste;* la maîtresse préférée de Nasser eddin Chah est toujours désignée sous son titre *l'Amie sincère de l'État*... L'humble *Myrte* d'Israël fut qualifiée sans doute *Étoile du gouvernement*. Telle la fille du savetier de Téhéran, favorite actuelle de la Kibla de l'Univers, restera *'Amie sincère de l'État* (*Énisé é Dooulet*) au regard de l'histoire, car un titre envié est transmis de préférence à un nom par les auteurs orientaux. »

1 « Devant la cour de la maison des femmes », dit le texte hébreu. Esther, II, 11. Mardochée ne pénétrait pas dans la cour même, comme l'on t supposé à tort des commentateurs. Gillet, *Tobie*, *Judith*, *Esther*, 1879, p. 181.

2 Esther, II, 19, *ša'ar ham-mélek*, par opposition à *péṭaḥ*, porte d'un appartement. Xénophon parle plusieurs fois de la fréquentation des portes du palais par les principaux des Perses. *Cyrop.*, VIII, I, 6 et 8, édit. Didot, p. 153. — « Peut-on déterminer la situation du *chaar* du roi? — Les faits sont énoncés si clairement, les termes architectoniques sont si bien appropriés à la description de l'édifice, que la réponse ne me semble pas douteuse. Par ces mots *porte du roi*, on ne saurait entendre que la porte extérieure du Memnonium, la baie qui s'ouvrait au pied du donjon, dans le châtelet construit à la tête du pont. » M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 380. — Quand, plus tard, Mardochée s'est revêtu d'un sac, en signe de deuil, Esther, IV, 1-2, il ne peut plus pénétrer sous la porte royale de l'enceinte et il reste sur la place publique qui précède l'entrée de la forteresse, comme l'avait fait le Grec Syloson, dans cette même ville de Suse, sous le roi Darius. Hérodote, III, 140. Cf. *ibid.*, 117, édit. Didot, p. 178, 170.

avoir besoin. Pendant qu'il était à l'entrée de l'Acropole, il découvrit le complot que deux des gardiens de la porte, Bagathan et Tharés, eunuques du roi [1], formaient contre la vie de leur maître et il le fit échouer en le révélant à Assuérus par l'entremise d'Esther. Cet événement fut consigné dans les annales que l'on rédigeait à la cour des rois de Perse [2], comme on les avait rédigées autrefois à la cour des rois de Ninive et de Babylone.

IV.

Aman obtient un édit royal contre les Juifs.

Quelque temps après, Assuérus fit d'un nommé Aman son favori. Aman est peut-être le nom perse que Strabon écrit Oman [3].

Son père s'appelait Hamedâthâ [4] ou Homedatha, Hamadâta, c'est-à-dire « donné par Hôma », « génie dont le culte doit

[1] Esther, II, 21. Xénophon dit, *Cyrop.*, VII, v, 58. édit. Didot, p. 149-150, que « Cyrus ne prenait que des eunuques pour portiers. »

[2] Ctésias vit les Annales royales (Οὗτος φησίν ἐκ τῶν βασιλικῶν διφθερῶν, ἐν αἷς οἱ Πέρσαι τὰς παλαιὰς πράξεις κατά τινα νόμον εἶχον συντεταγμενάς... *De reb. pers.*, ex Diodoro, II, 32, édit. Didot de Ctésias, p. 41, nº 5), le *sêfer dibrê hay-yammîn* dont parle le livre d'Esther, II, 23 ; VI, 1 ; X, 2. C'est aussi de ces Annales, mais probablement de seconde main, que Nicolas de Damas avait tiré les détails qu'il donne sur la bataille de Pasargade, livrée par Cyrus contre Astyage. M. Dieulafoy, *L'art antique de la Perse*, 5 in-fol, Paris, 1884-1889, t. I, p. 23, notes 1 et 2. Cf. J. Gilmore. *The fragments of the Persika of Ctesias*, in-8º, Londres, 1888, p. 9-10, 98, 121.

[3] Strabon, XV, 3, 15, édit. Didot, p. 624. Il parle des temples et de l'idole de Ὠμανός. — Aman est certainement un nom perse. On lit dans une inscription : Ὠμάνει καί τοῖς Πέρσαις τοῖς ὑπὸ Ὠμάνην. *Corpus inscript. græc.*, 3137, 104, t. II, p. 698.

[4] Esther, III, 1. La Vulgate transcrit Amadathi.

remonter en Perse à une haute antiquité [1]. » Il était originaire d'un pays appelé Agag, qui est resté complètement inconnu jusqu'à la découverte des inscriptions cunéiformes, ce qui avait induit en erreur sur sa nationalité tous les anciens commentateurs sans exception. « On a longtemps cru, dit M. Oppert, qu'[Aman] était Amalécite, car l'un des rois d'Amalec s'appelait Agag. Et puisque déjà dans l'antiquité les noms d'Ésaü, d'Amalec, étaient pris comme les désignations des païens d'Europe, les Septante traduisent l'hébreu 'Agagi par Μακεδών, *le Macédonien.* Néanmoins le nom d'[Aman], ainsi que celui de son père, trahit une origine médo-perse. Nous savons maintenant par les inscriptions de Khorsabad que le pays d'Agag composait réellement une partie de la Médie [2]. » Sargon dit dans le récit d'une de ses campagnes :

66. Trente-quatre districts de la Médie je conquis
67. et je les ajoutai au domaine de l'Assyrie; un tribut annuel en chevaux je leur imposai...
69. Le pays d'Agazi (Agag), le pays d'Ambanda, le pays de Médie limitrophe des Arabes de l'est qui avaient refusé leur tribut,
70. je ravageai, je dévastai, j'incendiai [3].

Personne n'ignore quel fut l'orgueil du nouveau favori de Xerxès, comment il exigea que tout le monde fléchît le genou sur son passage et comment Mardochée, refusant de lui

[1] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 364. Cf. *ibid,* p. 416, note.

[2] J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther,* p. 13-14.

[3] *Prunkinschrift,* lignes 66-70, H. Winckler, *Die Keilschrifttexte Sargons,* in-8°, Leipzig, 1889, p. 110-111. Le même fait est rapporté dans les *Annales,* lignes 157-165, *ibid,* p. 28-29. Le fragment que nous avons cité a été traduit d'abord par M. Oppert, *Les inscriptions assyriennes traduites pour la première fois* dans les *Annales de philosophie chrétienne,* V° série, t. VI, 1862, p. 67.

rendre cet hommage qu'il ne croyait dû qu'à Dieu, l'Agagite irrité résolut de s'en venger, non seulement par la perte de son ennemi, mais aussi par la destruction de tous les Juifs répandus dans l'empire perse.

Les événements, qui vont se dérouler maintenant sous nos yeux, sont tels qu'ils n'ont pu se passer qu'à la cour d'un roi de Perse, dans le milieu si particulier que créaient les mœurs et les usages du pays. De là de nombreuses objections contre la vraisemblance de récits qu'on ne comprend pas dans nos pays d'Occident[1], et qui ont cependant un cachet perse si accusé que, loin qu'on puisse tirer de là des arguments contre leur réalité, leur singularité est au contraire une preuve de leur véracité[2].

On était arrivé à la douzième année du règne de Xerxès (474 avant J.-C.). Aman ayant résolu la perte de toute la nation juive, sa première préoccupation, avant de réaliser son dessein, est de savoir quel sera le jour favorable pour l'exécution de son projet. Avec les idées superstitieuses de son temps, il ne devait pas le choisir lui-même, mais le faire déterminer par les procédés de divination usités en Perse,

[1] M. Dieulafoy s'élève plusieurs fois, avec raison, contre ces critiques qui veulent mesurer à l'aune européenne des faits qui se sont passés en Orient. « Si je m'arrête sur ces détails, dit-il, *L'Acropole de Suse*, p. 385, c'est qu'ils donnent la juste mesure de ces critiques faites par des philologues très savants, mais restés très européens, d'événements et de traits de mœurs qui nous reportent au cœur de la Perse et à vingt-quatre siècles en arrière. A vouloir confiner l'étude de l'Orient dans l'exégèse grammaticale des textes, les esprits les plus éminents feront fausse route, parce que, sans en avoir conscience, ils mettent sous la même toise l'Europe et l'Asie, le passé et le présent. »

[2] Qu'on relise, par exemple, l'*Esther* de Racine en la comparant avec l'histoire originale. On verra comment le grand poète a décoloré le récit. Dans ses beaux vers, il a effacé, consciemment ou inconsciemment, la plupart des traits perses les plus caractéristiques. Les singularités ont disparu, mais aussi la couleur locale et la pleine vérité historique.

c'est-à-dire en consultant le sort (*pour*). Ce premier acte préparatoire du drame a été pour les critiques incrédules le prétexte de vives attaques contre le caractère historique du livre d'Esther. Voici ce que leur répond M. Dieulafoy :

« *Pour*, d'où *pourîm*, n'est pas un mot perse, arguë l'école rationaliste, et ne signifie *sort*, comme prétend la Bible, dans aucune langue ni dans aucun dialecte connu. — Il serait plus exact de prétendre que *pour* n'apparaît pas dans le lexique très restreint composé d'après les inscriptions achéménides de Bissoutoun, Nackhchè-Roustem et Persépolis, car le mot considéré en lui-même est une des racines les mieux connues et les plus fixes des langues aryennes. *Par* en sanscrit, *por* en persan, *plere* en latin, *plein* en français, répondent à la même idée et communiquent le même sens à leurs dérivés. Ce sens est-il applicable à la désignation de la fête ?

» J'emprunte à la Bible elle-même la définition du mot *pour*. Avant d'immoler les Juifs à sa vengeance, [Aman] demande aux devins de fixer le jour du massacre : « Le » premier mois qui est le mois de Nizan de la douzième année » du roi [Assuérus], on jeta le *pour*, *c'est-à-dire le sort*[1], en » présence d'[Aman], jour pour jour, mois pour mois jus- » qu'au treizième jour du douzième mois qui est le mois » d'Adar[2]. »

» La phrase ne présente aucune obscurité, si l'on s'en tient au sens littéral. Il s'agit d'un instrument fatidique, nommé *pour* en langue perse, qu'on jetait devant toute personne désireuse de prendre l'avis du destin. Le *pour* rendait sans doute ses oracles par *oui* et par *non*... Il devait répondre à

[1] La Vulgate dit : *missa est sors in urnam*, Esther, III, 7; cf. IX, 26, mais c'est une paraphrase : il n'est pas question d'urne dans le texte original.

[2] Esther, III, 7. Le mois d'adar (ou douzième mois) de la douzième année de Xerxès correspond au mois de mars 473.

une question bien déterminée, posée d'une façon dichotomique. « Les Juifs seront-ils massacrés le premier jour du » mois? » Nous savons que, consulté jour pour jour, mois pour mois, le *pour* donna d'abord un avis négatif, puis, quand on appela le treizième jour et le douzième mois, il répondit : oui, c'est-à-dire : tuez.

» Au nombre des objets découverts dans les fouilles profondes du Memnonium [de Suse], se trouve un prisme quadrangulaire ayant un centimètre de côté et quatre et demi de haut[1]. Sur les faces rectangulaires on a gravé, au moyen de points, des nombres différents : un — deux — cinq — six. Jetez le prisme et il s'arrêtera forcément sur un chiffre pair ou impair.

» Les Perses aimaient les jeux de hasard[2] autant que le vin ; le petit monument susien ne serait-il pas un de leurs dés; et leurs dés, sous le nom de *pour*, n'auraient-ils pas servi à consulter le sort et à tenter la fortune? *Pour*, pas plus que cartes, urne ou dés, n'a le sens propre de *sort*, mais tous ces mots entrent dans des phrases semblables ; « jeter le » *pour*, tirer les cartes, mettre la main dans l'urne, agiter les » dés, » qui éveillent toutes quatre la même idée : consulter le sort. L'expression perse *pour*, littéralement, « plein, so- » lide, » répond même dans une certaine mesure à la forme du dé achéménide. Un parallélipipède, un prisme carré ne réalise-t-il pas le type parfait des corps que Français et Persans nomment *solides*[3] ! »

Le sort renvoyait à une date relativement reculée l'exécution des projets de vengeance contre les Juifs[4], mais il

[1] Il est conservé maintenant dans une des vitrines du Musée du Louvre, salle du premier étage, contenant les objets trouvés par M. et Mme Dieulafoy.

[2] Hérodote, III, 128.

[3] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 362-363.

[4] Racine réduit le délai à dix jours, dans *Esther*, acte II, scène I, parce

avait tranché la question sans appel, il fallait accepter la décision du *pour* et s'y soumettre.

Le jour du massacre étant ainsi fixé, il était nécessaire d'obtenir l'approbation du roi. Le favori ne doutait pas qu'elle ne lui fût accordée. Cependant, conformément à l'usage toujours en vigueur à la cour de Perse[1], afin de faire agréer sa requête, le ministre de Xerxès offre à son maître, pour le trésor royal, la somme considérable de dix mille talents d'argent (85 millions environ) sur les richesses qu'il confisquera à ses ennemis, en les faisant périr. Assuérus autorise le massacre et abandonne la somme à Aman[2], en lui remettant son propre sceau[3] pour sceller l'arrêt de proscription contre les Juifs.

Aman s'empressa de faire rédiger les lettres royales « pour les *'aḥašdarpenê ham-mélek* et pour ses *hap-paḥôṭ* qui étaient placés à la tête de chaque province et pour les chefs de chaque

que onze ou douze mois d'attente lui paraissent trop longs, mais la superstition perse n'apparaît plus dans sa tragédie et ce trait de mœurs manque au poème.

[1] « Le persan, dit M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 380, désigne par un mot spécial, — *pichkach,* — ces cadeaux obligatoires des fonctionnaires aux personnages puissants, parce que c'est peut-être à la cour des chabinchah que cet usage a pris naissance et s'est régulièrement perpétué. Le *bakhchich* et l'*anàm* sont des pourboires ou des aumônes sollicitées; le *souqat* et l'*atâ,* des présents échangés entre gens d'égale condition; le *khalat,* une pelisse d'honneur offerte par le roi aux gouverneurs ou aux favoris qu'il veut honorer; le *pichkach*, au contraire, est une contribution nécessaire de l'inférieur jaloux de conquérir la bonne grâce de ses chefs. »

[2] Esther, III, 8-11.

[3] Esther, III, 10. Les rois achéménides avaient la coutume de sceller leurs édits de leur sceau. Quelques sceaux royaux ont même été retrouvés. Voir, *L'Acropole de Suse,* p. 404, ceux que reproduit M. Dieulafoy, et dans J. Ménant, *Recherches sur la glyptique orientale,* part. II, fig. 145, p. 166, le cylindre-cachet du roi Darius; il est représenté lançant des flèches contre un lion. Une triple inscription en perse, en susien et en assyrien porte : « Moi, Darius, roi grand. »

peuple, chaque province selon son écriture et chaque peuple selon sa langue; elles furent écrites au nom du roi Assuérus et scellées du sceau royal. Et ces lettres furent envoyées par des courriers[1]. »

Ces détails, comme tous les autres que contient le livre d'Esther, sont d'une exactitude frappante.

Les inscriptions officielles des rois achéménides qui ont été retrouvées, gravées sur les rochers de Behistoun et ailleurs, sont rédigées en trois langues, en perse, en susien et en babylonien. Quand le grand roi envoyait ses ordres à des peuples de son empire qui parlaient une autre langue, l'égyptien ou l'araméen, par exemple, il leur écrivait naturellement en se servant des scribes qui connaissaient leur écriture et leur langue.

L'édit étant rédigé, Aman le fait promulguer sans aucun retard. Quoiqu'il ne dût être exécuté que plusieurs mois après, il avait hâte de le publier, parce qu'un ordre royal une fois promulgué devait être irrévocablement exécuté; le roi ne pouvait revenir sur ce qu'il avait promis ou réglé. Telle était la coutume du pays sous le gouvernement des Achéménides, telle elle est encore aujourd'hui sous le gouvernement du schah. Le livre de Daniel nous l'atteste[2]; Hérodote nous le confirme[3]; Xénophon nous dit que les Perses tenaient leurs promesses et leurs serments, même envers ceux qui avaient commis des crimes[4]. Maçoudi rapporte qu'un roi se laissa assommer par un foulon, plutôt que de rétracter un ordre imprudent[5]. Aga Mohammed,

[1] Esther, III, 12-13.

[2] Daniel, VI, 8-9, 12, 15.

[3] Hérodote, IX, 208.

[4] Xénophon, VIII, VIII, 2, édit. Didot, p. 182.

[5] Voir M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 372. Il raconte en détail cette histoire, qui est celle d'un roi de Hirah, dans sa conférence *Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus*, in-8°, Paris, 1888, p. 10-11. (Ex-

fondateur de la dynastie Kadjar[1], périt victime de ce caractère irrévocable des prescriptions royales. Il réglait tous les vendredis matins, le service de ses officiers. Un jour que l'armée persane était campée dans les environs d'Érivan, une querelle éclata entre deux soldats assis près de la tente royale. « Qu'on les tue à l'instant, » ordonne le schah. — « C'est vendredi », observèrent les courtisans. — En conséquence, l'exécution fut remise au lendemain. Le tour de garde appelait les deux condamnés à veiller le monarque pendant la nuit du vendredi au samedi. Il avait été réglé et promulgué, il était irrévocable ; les deux soldats furent donc chargés de garder le roi et pendant la nuit ils l'assassinèrent et s'enfuirent[2].

A cause de cette coutume, Mardochée n'essaya point plus tard de faire révoquer par Assuérus l'arrêt qui condamnait les Juifs à l'extermination ; il lui eût été impossible de l'obtenir. Le seul moyen qui lui restait pour sauver ses compatriotes était d'obtenir un nouvel arrêt, qui sans abroger le premier, permît aux Juifs de l'éluder et d'échapper à la mort en les autorisant à se défendre contre ceux qui les attaqueraient[3]. C'est ce qui eut lieu en effet[4]. Tous ces dé-

trait du t. xvi de la *Revue des études juives*). Maçoudi, *Les prairies d'or*, édit. Barbier de Maynard, t. vi, 1871, p. 251-256, la cite comme anecdote.

1 La dynastie Kadjar est celle qui règne encore aujourd'hui en Perse.

2 M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 371.

3 Esther, viii, 10-13. Racine, dans Esther, acte iii, scène viii, manque donc à la vérité historique, quand il fait dire à Assuérus :

..... Allons par des ordres contraires
Révoquer d'un méchant les ordres sanguinaires.

Erreur sans importance dans une tragédie, mais exemple qui montre combien on dénature facilement la réalité, et sur quel terrain glissant aurait marché l'auteur juif, s'il n'avait pas été, comme on dit aujourd'hui, bien documenté.

4 Esther, ix, 1, 10.

tails sont donc en parfait accord avec les usages des Perses.

Dès que les lettres de proscription contre les Juifs eurent été rédigées et scellées du sceau du roi, Aman les fit porter par des courriers dans toutes les parties de l'empire perse.

L'expédition de l'édit par des courriers est tout à fait caractéristique. Aucun livre biblique antérieur à la domination des Achéménides ne mentionne un fait semblable, ni en Égypte, ni en Palestine, ni en Assyrie, ni en Chaldée. C'est qu'en effet, la poste est une invention perse. Les historiens grecs nous apprennent qu'elle avait été organisée sur toutes les routes militaires de l'empire[1]. Le texte hébreu appelle ces messagers *raṣîm*, « coureurs[2] », parce qu'ils remplissaient leur office avec une extrême célérité, montés sur des chevaux[3] issus d'étalons royaux, qu'on appelait « niséens » et qu'on élevait spécialement pour le service du roi dans les vallées de la Médie[4].

[1] Hérodote, VIII, 98; Xénophon, *Cyrop.*, VIII, VI, 17-18 (édit. Didot, p. 177). Cf. E. Gallois, *La poste à travers les siecles*, in-12, Paris, 1894, p. 24-26; B. Brisson, *De regio Persarum principatu*, I, 238-239, p. 311-315.

[2] Esther, III, 13; VIII, 10.

[3] Hérodote, VIII, 98, à propos de Xerxès, décrit ces courriers, appelés en persan ἀγγαρήϊον, d'après la transcription grecque (M. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, p. 19, y retrouve le perse *hangârigam*). L'historien grec dit qu'il n'existe parmi les mortels aucun messager qui accomplisse plus rapidement sa mission que ces courriers, grâce aux relais et aux hommes préparés sur toute la route et qui bravent la neige, la pluie, la chaleur et l'obscurité de la nuit.

[4] Νισαῖοι. Hérodote, VII, 40; III, 106. Les chevaux ne sont pas mentionnés dans le premier envoi de courriers fait par Aman, Esther, III, 13, mais ils le sont dans le second envoi fait par Mardochée, Esther, VIII, 10. Ce dernier passage contient des mots perses qui, de tout temps, ont embarrassé les traducteurs et les commentateurs, et ce n'est que depuis que l'on a pu étudier la langue originale, en ces dernières années, que l'obscurité a commencé à se dissiper. Les Septante ont omis dans leur version ces termes qu'ils ne comprenaient pas; la Vulgate les a omis aussi tout en paraphrasant le texte.

V.

Esther intervient en faveur du peuple juif auprès d'Assuérus. Triomphe de Mardochée.

Mardochée ne tarda pas à être renseigné sur tout ce qui se tramait contre son peuple, et comme il en était l'occasion et la cause, son affliction fut extrême ; mais il ne se découragea point et il pensa avec raison que la Providence n'avait élevé Esther à la dignité de reine de Perse qu'afin d'en faire un instrument de salut pour ses frères.

Les événements vont se précipiter désormais avec une grande rapidité, et ils sont accompagnés des circonstances les plus étrangères à nos idées, à nos mœurs et à nos coutumes, mais c'est, devons-nous ajouter, parce qu'elles sont exclusivement perses. Il faut relever, parmi ces singularités de la vie persane, l'interdiction pour la reine de se présenter devant son époux sans y être appelée et les détails du triomphe de Mardochée.

Une des habitudes les plus invétérées des cours perses, depuis les Achéménides, a été de séparer le monarque de

L'original porte : « [Mardochée] envoya les lettres par des courriers (*rasîm*) à cheval, montés sur des *rékeš hâ-'ăhašteránîm benê hâ-rammâkîm* ». Les mots *rékeš hâ-'ăhasteranîm* se lisent aussi, Esther, VIII, 14. Le terme *rékeš* se rencontre également, I (III) Reg., IV, 8, et Mich., I, 13, et désigne une race spéciale de chevaux. Cette race est déterminée dans Esther, VIII, 10, 14, par l'addition du mot *hâ-'ăhašteranîm* « [les chevaux] royaux ». Voir M. Haug, *Erklärung persischer Wörter*, dans H. Ewald, *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft*, t. V, 1853, p. 154. On ne peut guère douter qu'il ne s'agisse de la race de chevaux dont parle Hérodote. Ils sont qualifiés, Esther, VIII, 10, *benê hâ-rammakîn*, « fils des troupeaux » de chevaux du roi, selon l'interprétation de Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1291, c'est-à-dire provenant des haras royaux.

tous ses sujets. L'auteur sacré nous dit que la reine elle-même ne pouvait, sous peine de mort, se rendre auprès du roi son époux sans y être invitée[1]. Cette règle paraît incompréhensible et incroyable aux critiques modernes, et ils ne s'expliquent pas qu'Esther n'ait pas, au moins, demandé une audience. En réalité, ce qui paraît si étrange et si invraisemblable est en parfait accord avec le cérémonial et l'étiquette de la cour de Perse et ce qui, d'après nos idées occidentales, serait une objection contre la véracité de l'historien hébreu, devient au contraire une preuve de son exactitude.

Les rois achéménides, comme le roi mède Déjocès[2], vivaient cachés et invisibles au fond de leur palais, ainsi que le firent plus tard les Sassanides qui donnaient leurs audiences cachés derrière un grand voile[3]. Leurs femmes mêmes n'avaient accès auprès d'eux que dans un ordre réglé[4]. « Le rôle des princesses est passif, strict et limité au point que le mage Gaumata peut hériter des femmes de Cambyse sans que les plus nobles s'étonnent de ne jamais voir la figure du nouveau maître[5]. »

1 Esther, IV, 11.

2 Hérodote, I, 99.

3 M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 368. — « L'usage de tous les rois de Perse, depuis Ardéchir (fondateur de la dynastie des Sassanides, en 227 de notre ère), dit Maçoudi, était de se dérober aux regards de leur cour et de se tenir à vingt coudées du premier ordre de l'État; ils en étaient séparés par un rideau placé à dix coudées du roi et du premier ordre. La garde de ce rideau était confiée à un fils des Chevaliers, qui avait le titre de khorrem-bach... La coutume de se dérober aux regards des courtisans fut également adoptée par les premiers khalifes omeyyades et abbassides. » Maçoudi, *Les prairies d'or*, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, ch. XXIV, t. II, Paris, 1863, p. 158-159.

4 Ἐν περιτροπῇ γὰρ δὴ αἱ γυναῖκες φοιτέουσι τοῖσι Πέρσῃσι. Hérodote, III, 69, édit. Didot, p. 156.

5 « Hérodote, III, 68 et 69. » M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p.

Un épisode de l'histoire du mage Gaumata, raconté par Hérodote[1] confirme indirectement la narration du livre d'Esther. Dès qu'Otanès, un des principaux personnages de la cour de Perse, soupçonne le successeur de Cambyse, le faux Smerdis, d'usurper la souveraine puissance, il interroge sa fille Phédyme, qui est une des épouses du roi. Mardochée, s'adresse de même à Esther, sa pupille, quand il veut arracher à la mort le peuple d'Israël. Des deux côtés, il s'agit des intérêts les plus graves : de la légitimité de la succession royale de Cyrus, dans le premier cas; du salut du peuple entier, dans le second. Les intermédiaires sont, d'une part, la princesse Phédyme, qui était par sa naissance et par ses richesses l'égale des premières des Perses; d'autre part, Esther, la Juive; l'une et l'autre sont devenues les épouses du roi.

Écoutons d'abord Hérodote. Otanès veut savoir si le successeur de Cambyse est un fils de Cyrus ou bien le mage condamné jadis à perdre les oreilles[2], et comme le cérémonial de la cour de Perse permet au roi de se soustraire à tous les regards, il en est réduit à s'adresser à sa fille, à qui sa situation permet d'éclaircir le mystère en se servant pour communiquer avec elle de l'intermédiaire des eunuques du harem[3].

368-369. Il dit, p. 368 : « L'écurie d'un prince peut seule nous donner l'idée du harem perse. » « Au premier écuyer correspond le grand eunuque. » Le grand écuyer règle le service des chevaux. « On n'agit pas différemment avec les femmes. » — Le rôle influent des eunuques à la cour des rois de Perse a toujours été un des traits caractéristiques du pays. « Dans la cour des rois perses, les eunuques sont l'œil et l'oreille du prince; ils n'ont ni enfants, ni famille pour partager leur affection et dépendent uniquement de ceux qui ont mis en eux leur confiance. » Héliodore, *Æthiop.*, VIII, 17, édit. Didot, p. 371. Cf. Xénophon, *Cyrop.*, VII, v, 58, édit. Didot, p. 149-150.

[1] Hérodote, III, 68-69.

[2] Hérodote, III, 63. Voir notre t. I, p. 165.

[3] Encore aujourd'hui à la cour de Perse les choses se passent de même.

L'action s'engage. — Premier message d'Otanès à Phédyme : — « Ton mari est-il bien Smerdis, fils de Cyrus ? » — Réponse de Phédyme : « Je n'ai jamais vu le roi Smerdis ni mon royal époux. »

Deuxième message : — « Si tu ne connais pas Smerdis, consulte Atossa, » c'est-à-dire la sœur du roi présumé. — « Je ne vois et ne puis voir Atossa. »

Troisième message : — « O ma fille, ton devoir, née comme tu l'es, est d'accepter le péril auquel ton père te commande de t'exposer... La nuit, cherche les oreilles de ton mari. S'il en a, sois convaincue que tu habites avec Smerdis, fils de Cyrus ; s'il n'en a pas, crois que c'est le mage Smerdis. » — « En obéissant, répond Phédyme, *je cours un grand danger*, car si le roi n'a pas d'oreilles et me surprend à les chercher, *il me fera périr. N'importe, j'obéirai.* »

Et, ajoute Hérodote : « Lorsque vint le tour[1] de Phédyme d'aller auprès du mage, car tour à tour les femmes des Perses vont trouver leur époux, —... elle reconnut que l'homme n'avait point d'oreilles. »

Comparons maintenant à ce récit celui de la Bible. Pas plus qu'Otanès, Mardochée ne peut pénétrer dans le harem ; il communique avec sa pupille, comme le chef des conjurés perses avec sa fille, par l'intermédiaire des eunuques ou des servantes.

Premier message. — L'eunuque Athach informe Esther du danger couru par les Juifs et lui transmet de la part de Mardochée l'ordre de se rendre auprès du roi pour implorer leur grâce. — La reine fait répondre à son tuteur que, sous

C'est par des parentes qui faisaient partie du harem du schah que l'assassin de Nasser eddin, tué le 1er mai 1896, a été informé, pour commettre son crime, du jour et de l'heure où sa victime devait se rendre à la mosquée, et c'est au moyen de ces renseignements qu'il a pu exécuter son projet.

[1] Le mot employé dans Esther, *ṭôr*, II, 15, correspond littéralement au mot d'Hérodote, III, 69, περιτροπή.

peine de mort, nul ne peut approcher du roi et que depuis trente jours elle n'a pas été mandée auprès de lui[1].

Deuxième message. — « Comme nous, tu es en danger. Si tu dois périr, mieux vaut te sacrifier pour le salut commun. Sais-tu, lorsque tu as ceint le diadème des reines, si tu n'étais pas destinée à sauver tes frères d'un péril de mort? » — Esther répond : « Toi et le peuple, jeûnez pendant trois jours... alors j'irai chez le roi... *et si je dois mourir, je mourrai*[2]. »



41. — Reine perse.

Le rapprochement que nous venons de faire[3] est une preuve irréfragable de l'exactitude de l'historien. Des deux côtés, dans une situation analogue, les mêmes coutumes amènent les acteurs de la scène à se servir des mêmes moyens et à employer un langage semblable.

Esther, résolue à braver tous les dangers pour tenter de sauver son peuple, lorsque les trois jours de jeûne furent passés, se revêtit de ses habits royaux pour aller se présenter devant Assuérus sans être mandée.

Un cylindre perse en agate grise, de la riche collection de Clercq, nous permet de nous figurer ce qu'était l'épouse d'un roi achéménide. Nous y voyons une reine debout, vêtue d'une tunique à larges manches, avec une ceinture et une jupe plissée et relevée. Sa tête est coiffée de la tiare royale

[1] Esther, IV, 9-11.
[2] Esther, IV, 13-16.
[3] Ce rapprochement est tiré à peu près mot à mot de M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 369-370.

et ses cheveux, attachés par un long ruban, retombent en boucles par derrière [1]. Telle devait être Esther.

A peine a-t-elle paru dans la cour intérieure de la maison du roi, devant son seigneur et maître, que sa cause est gagnée. Sa beauté, rehaussée peut-être encore par la gravité de sa démarche [2], charme plus que jamais son époux.

Assuérus « est assis sur son trône; en signe de pardon il incline vers [Esther] le sceptre d'or qu'il tient à la main. Une scène analogue est représentée sur les murs des palais persépolitains. Là aussi, le roi, assis sur un trône élevé, tient une longue canne [3], — le sceptre, — insigne de la puissance souveraine [4]. »

Xerxès est disposé à accorder à la reine tout ce qu'elle lui demandera, mais Esther, avec son habileté féminine, a conçu un plan fort habile pour arriver à ses fins. Elle veut exciter la curiosité du roi et surtout profiter de l'occasion favorable que lui offrira un festin, où elle aura tout disposé avec art, pour obtenir la grâce de son peuple. Ce jour-là, elle se contente donc de demander à Assuérus de venir

[1] Voir Figure 41. Ce cylindre a 0m,032 sur 0m,011. La reine tient à la main gauche une corbeille à offrandes, parce qu'elle va offrir par l'intermédiaire d'une de ses suivantes, une colombe à une déesse assise, sans doute Anaïtis. Entre la suivante et la reine est un autel sur lequel brûlent des parfums. De Clercq et Ménant, *Collection de Clercq, Catalogue raisonné*, t. I, in-f°, 1888, pl. XXXIV, fig. 385, et p. 211-212. — Les cylindres et les monuments nous montrent aussi que le costume viril des grands personnages consistait en une robe flottante, aux grandes manches à plis, relevée vers le milieu. *Ibid.*, p. 208.

[2] Esther, XV, 4-10.

[3] Voir, dans le *Manuel biblique*, 9e édit., t. II, n° 515, fig. 25, p. 161, le bas-relief de Persépolis représentant Darius Ier assis sur son trône et tenant le sceptre à la main.

[4] « Xénophon, *Cyrop.*, VIII, III, 6; IV, 1; VII, 6. » M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 383. — Hérodote, VII, 102, raconte que Xerxès assista assis sur son trône, au combat des Thermopyles. Plutarque, *Themist.*, 13, dit la même chose pour la bataille de Salamine.

prendre part avec Aman à un repas qu'elle lui avait préparé, et le roi s'y étant rendu avec son ministre, elle le prie de revenir le lendemain avec lui à un festin auquel elle le convia, ce que son royal époux lui promit.

La nuit qui suivit, Assuérus ne put dormir. Afin de se distraire dans son insomnie, il se fit lire les annales de son règne et quand on en vint à la relation du complot découvert par Mardochée, il demanda si son sauveur avait été récompensé comme il méritait de l'être. Ayant appris que non, il interrogea Aman, qui arrivait au palais au moment même[1], sur la manière dont on devait traiter celui que le roi voulait honorer. Le favori, pensant qu'il s'agissait de sa propre personne, répondit qu'il fallait le traiter presque en roi.

Lui-même fut chargé par Assuérus d'honorer ainsi son ennemi, le juif Mardochée[2].

La description que nous donne le texte sacré du triomphe de Mardochée est tout à fait perse et de la plus minutieuse exactitude. Le sceptre d'or, le diadème bleu rayé de blanc et le *clavus* blanc de la tunique pourpre que porte Darius sur une mosaïque de Pompéi[3] étaient les insignes exclusifs

[1] Esther, VI, 4. Le texte, comme à l'ordinaire, décrit ici les lieux avec beaucoup de précision. Aman habite à l'extérieur de l'Acropole, dans la ville de Suse; il a franchi, grâce à sa qualité, la grande porte de l'enceinte, *ša'ar mélek,* mais il ne peut aller au delà sans être mandé par Assuérus. « Le chroniqueur, dit M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse,* p. 382, résume la situation par un seul qualificatif : « Et Aman vint dans la cour de la « maison du roi, l'*extérieure.* »... Cette cour *extérieure* de la maison du roi n'est autre que la place d'armes de l'Acropole susienne. Elle est comprise entre la porte fortifiée du *biroun,* les murs de la citadelle et l'escalier de l'*apadâna.* Comme dans le palais d'[Assuérus], elle est en communication directe avec la grande porte de l'enceinte générale ou *chaar du roi* ». Voir le plan, Figure 40, p. 629. La Vulgate, Esther, VI, 4, porte « la cour intérieure », *atrium interius,* mais l'hébreu dit nettement qu'Aman était dans la cour *extérieure, lahâṣar... ha-ḥîṣônâh.*

[2] Esther, VI, 1-11.

[3] Aujourd'hui au Musée de Naples, dans la salle de Flore, n° 10020. Elle a été trouvée dans la maison du Faune à Pompéi. Elle est décrite dans

de la royauté, mais les grands du royaume portaient des vêtements semblables, ainsi que la tiare et des bijoux communs. Les archers du roi, connus sous le nom d'Immortels, portaient eux-mêmes la couronne et la robe médique. « A l'homme que le roi veut honorer, dit Aman, il faut apporter un vêtement royal, que le roi a porté, amener un cheval que le roi a monté et placer sur sa tête une couronne royale, puis remettre le vêtement et le cheval entre les mains d'un des principaux de la cour pour qu'il en revête l'homme que le roi veut honorer et qu'il le conduise [monté] sur le cheval [du roi] sur la place de la ville[1]. »

« Aux hommes que les rois de Perse veulent honorer, ils offrent une robe médique (robe de cour) et une couronne d'or », disent les historiens grecs[2].

« *Khalatrâ pourchid*, dit-on encore à la cour de Nasser-ed-din Chah, quand un fait pareil se présente. Littéralement, *il a revêtu le khalat*, c'est-à-dire la pelisse de cachemire *déjà portée par le Chah*[3] et donnée comme suprême récompense aux fidèles serviteurs. Tel est le cas de [Mardochée], *khalatrâ mipouched*, il revêt le *khulat*, mais pour cela ne s'habille pas en roi, car s'il revêt une robe médique bleue et coiffe une couronne d'or indistinctement portées par les seigneurs et les gardes royaux, il ne passe pas la robe pourpre ornée du *clavus* blanc, il ne ceint pas le diadème bleu[4] ni ne bran-

Th. Gsell Fels, *Unter-Italien*, 3e édit., Leipzig, 1889, p. 167. La tunique pourpre comme vêtement royal est mentionnée par Xénophon, *Cyrop.*, VIII, III, 4; Quinte-Curce, III, 2.

1 Esther, VI, 7-9, (texte hébreu).

2 Hérodote, III, 20-21, 84; VII, 37, 116; VIII, 118; Xénophon, *Cyrop.*, VIII, III, 1; Élien, *Var. Hist.*, I, 22, 32, édit. Didot, p. 303, 306.

3 « Le vêtement que le roi a porté » dit le texte hébreu. Esther, VI, 8. La Vulgate a omis ce membre de phrase qui a ici son importance.

4 « Il faut bien se garder de confondre le diadème, simple ruban noué autour des cheveux ou de la tiare, avec la couronne métallique qui est en Perse un simple bijou que le roi donne au plus humble de ses sujets. Hé-

dit le sceptre souverain [1]. » Il ne s'assied pas non plus sur un siège élevé ou trône, parce que le trône était sans doute, comme le sceptre ou long bâton, un des signes exclusifs du pouvoir royal.

Après avoir subi une telle humiliation, Aman retourna dans sa demeure, abattu et consterné. Sa femme Zarès et toute sa famille, superstitieuse comme tous les Perses, jugèrent eux-mêmes que ce qui venait de se passer était de funeste augure. Ces tristes pressentiments ne tardèrent pas à se réaliser. Esther obtint du roi tout ce qu'elle désirait, Aman fut attaché à la potence qu'il avait fait dresser pour y suspendre Mardochée, et les Juifs non seulement se défendirent contre leurs ennemis, mais en firent un grand massacre [2].

Tel est, brièvement résumé, le dénouement du grand drame dans lequel avaient failli périr les Juifs établis en Perse. Xerxès Ier survécut environ neuf ans à Aman. Nous ignorons la suite de l'histoire d'Esther et de Mardochée [3].

rodote, VIII, 118. » L'historien grec raconte dans ce passage un trait de Xerxès qui peint son caractère extravagant. Le roi donne une couronne d'or au capitaine du navire qui l'a sauvé de la mort, et lui fait ensuite trancher la tête parce qu'il a perdu une partie des passagers.

1 M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 384.

2 On a beaucoup reproché à Esther ce qu'on a appelé sa cruauté : « Les exégètes qui traitent d'apocryphes les personnages du drame, dit M. Dieulafoy, font un crime à la favorite d'avoir préparé la vengeance du peuple juif. » L'explorateur de Suse répond à ces accusations : « La reine n'est pas la goule féroce qu'on nous dépeint. Loin de là. Belle à miracle, pure dans ses mœurs, fidèle à ses frères malheureux, courageuse jusqu'au martyre, terrible aux ennemis de sa race, la favorite d'[Assuérus] résume en elle toutes les grandes vertus de la femme antique. L'oubli des injures, la magnanimité dans le triomphe sont des anachronismes, s'il s'agit des âges bibliques; quant aux mièvreries sentimentales, elles ne furent jamais de mise à la cour de Suse, je m'en porte garant. » M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 385. — Pour la réfutation des objections contre le livre d'Esther, voir *Les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e édit., t. IV, p. 579-593.

3 On montre à Hamadan un tombeau non authentique qui porte le nom

VII.

Allusions du livre d'Esther à l'organisation politique de la Perse.

En dehors des événements historiques dont nous venons de parler, le livre d'Esther nous fournit par occasion des renseignements divers sur la division géographique de la Perse et sur son organisation politique et administrative. Plusieurs de ces détails méritent d'être relevés[1], ainsi que les divers mots perses disséminés dans ce court écrit, parce qu'ils en certifient l'origine et l'exactitude.

Dés le premier verset du livre, l'auteur sacré nous fait connaître quelle était la division de l'empire perse sous Xerxès. « Assuérus, nous dit-il, régna depuis l'Inde jusqu'à l'Éthiopie sur cent vingt-sept provinces[2]. » C'est le seul écrit de la Bible où l'Inde soit nommée[3]. Ce pays était soumis en effet à la Perse depuis le règne du père de Xerxès. L'Inde ne figure pas parmi les provinces perses dans les premières inscriptions de Darius, mais son nom se trouve avec celui de l'Égypte (comprenant l'Éthiopie) dans l'inscription funéraire de Nacksch-i-Roustam :

de tombeau d'Esther et de Mardochée. Il est représenté dans S. G. W. Benjamin, *Persia,* in-12, Londres, 1888, p. 131.

[1] Nous avons pu déjà en signaler quelques-uns, comme celui de la poste et des courriers, p. 652 ; nous ajoutons ici les principaux dont nous n'avons pas encore parlé.

[2] Esther, I, 1 ; VIII, 9. *Medinâh,* « province » ; littéralement : « district judiciaire. »

[3] L'Inde est nommée dans la Vulgate, Job, XXVIII, 16, mais non dans le texte original. La version latine, Ezech., XXVII, 6, parle aussi de l'ivoire « indien », mais c'est une addition du traducteur à l'hébreu. — Le mot Ἰνδός, *Indus*, se lit, I Mach., VI, 37, pour désigner le cornac qui conduit les éléphants dans l'armée des Séleucides. — Hérodote, III,

15. Dit Darius le roi:
16. Par la volonté d'Ormazd,
17. voici les pays que j'ai possédés
18. en dehors de la Perse.
19. Je les ai gouvernés, ils m'ont payé tribut,
20. ce qui leur était ordonné de ma part, ils le faisaient;
21. ma loi, ils l'observaient:
22. La Médie, la Susiane, la Parthie, l'Arye,
23. La Bactriane, la Sogdiae, la Chorasmie,
24. la Drangiane, l'Arachosie, la Sattagydie,
25. la Gandarie, l'Inde (*Hindus*), les Saces (*Scythes*) Amyrgiens,
26. les Saces qui portent les bonnets pointus, Babylone,
27. l'Assyrie, l'Arabie, l'Égypte, l'Arménie,
28. la Cappadoce, la Sparda (*Lycie*), l'Ionie, les Saces
29. d'au delà de la mer, la Sukudra, les Ioniens qui portent les cheveux tressés, les Putiya,
30. les Kušiya, les Maxyens, les Karka[1].

Cette inscription énumère vingt-neuf gouvernements en dehors de la Perse; la Perse complète le nombre de trente.

Ces gouvernements formaient ce que nous appelons les « satrapies ». Elles avaient en effet à leur tête un *Chschatrapâvan*[2], par abréviation : *Chschatrâpa*, composé de *Chschâtra*, « terre, pays » et de *pâvan*, « protecteur », dérivé de la racine *pâ*, « protéger[3] ». Les Grecs transcrivirent ce mot

94, fait de l'Inde la vingtième circonscription financière, νομός, de l'empire perse.

[1] F. W. Weissbach et M. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 36-37; Weissbach, *Die Achämenideninschriften*, p. 78-79; J. Oppert, *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 204-205.

[2] Inscription de Béhistoun, col. III, lignes 15, 55, F. H. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 22.

[3] M. Haug, *Erklärung persischen Wörter des Alten Testaments* dans H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. VI, 1853, p. 153-154; P. de Lagarde, *Armenische Studien*, in-4°, Gœttingue, 1877, §§ 1667, 1956, p. 115, 133. Cf. Th. Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, in-8°, Leipzig, 1887, p. 33.

Σατράπης et Ἐξατράπης[1]. Nous en avons fait « *satrape* ». L'auteur d'Esther nomme plusieurs fois les satrapes sous la forme plurielle, *'aḥašdarpenîm*[2].

Les *'aḥašdarpenîm* sont mentionnés les premiers parmi les grands dignitaires, parce que les satrapes étaient en effet les représentants immédiats du souverain dans les provinces à la tête desquelles ils étaient placés.

Au-dessous d'eux étaient des gouverneurs de second ordre, appelés *péḥah* (pluriel, *paḥôṭ*). Ce titre était d'origine assyro-chaldéenne[3] et les Perses l'avaient adopté après la conquête de Babylone, comme il arrive souvent en pareil cas pour les noms de fonctionnaires. La subdivision des satrapies en provinces de moindre étendue est aussi mentionnée par Hérodote[4].

Le nombre des satrapies et de leurs subdivisions a naturellement varié sous les divers rois, et même pendant un même règne, selon que le royaume a été plus ou moins étendu. Darius cite tantôt vingt-trois[5], tantôt trente pays[6], comme étant sous sa domination. Les révoltes ou les conquêtes en diminuaient ou en augmentaient le nombre.

Hérodote[7] énumère soixante-quinze districts comme con-

[1] Voir ces mots dans le *Thesaurus græcæ linguæ*, édit. Didot, t. VII, 1845-1854, col. 96-97; t. III, 1835, col. 1267.

[2] Esther, III, 12; VIII, 9; IX, 3. Ce mot est précédé de l'aleph (א) prosthétique comme dans *'Aḥašvérôš* et suivi de la désinence plurielle *îm*.

[3] En assyrien *pihâtu*, proprement : *bèl pihâti*, « maître de district. » Cf. E. Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, 2e édit., 1883, p. 186; Frd. Delitzsch, *The Hebrew Language, viewed in the Light of Assyrian Research*, in-8o, Londres, 1883, p. 12.

[4] Hérodote, III, 90.

[5] Darius, *Inscription de Behistoun*, col. I, lignes 13-17. Il énumère 23 pays et conclut : *frahawam dahyâva*, XXIII, « en tout 23 pays. » F. H. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 12-13.

[6] Voir plus haut, p. 663.

[7] Hérodote, III, 90.

tenus dans les vingt circonscriptions principales dont il parle. Le livre d'Esther[1] subdivise l'empire en cent vingt-sept régions, soit que le nombre en fût plus considérable à l'époque de Xerxès Ier, soit qu'il donne des divisions de moindre étendue et par conséquent plus nombreuses que dans Hérodote[2].

En dehors des satrapes et des *paḥôṭ*, le livre d'Esther parle aussi des *śârê 'am* ou « chefs de chaque peuple[3] », parce que chaque peuple conquis par les rois de Perse avait à sa tête, comme aujourd'hui dans l'empire ottoman, un chef officiel qui était responsable des nationaux devant le gouvernement. Les différences de langage, de mœurs et de coutumes rendaient alors comme maintenant cet usage indispensable.

L'auteur juif nous fournit aussi, sur les grands qui composaient la cour des rois de Perse, divers renseignements qui sont confirmés par l'épigraphie et la philologie. Il appelle les notables mèdes et perses *parṭemîm* [4]. C'est en effet le nom qu'on leur donnait dans la langue du pays. En zend, *fratéma* signifie « premier » [5]. Les *parṭemîm* étaient donc les « premiers », les principaux de la nation.

L'écrivain sacré énumère en particulier « sept chefs... qui

[1] Esther, I, 1; VIII, 9; IX, 30; XIII, 1; XVI, 1.

[2] La Palestine, qui faisait partie de l'empire des Achéménides, et qui avait fourni des hommes à la flotte de Xerxès, Hérodote, VII, 89, n'est pas nommée dans les divisions données par les Perses et les Grecs. On voit par là que ces documents n'énumèrent que les divisions générales et importantes.

[3] Esther, III, 12; cf. VIII, 9.

[4] Esther, I, 3; VI, 9. Cf. P. de Lagarde, *Armenische Studien*, § 2289, p. 155.

[5] Comme le grec πρῶτος, qui dérive de la même racine. Ce mot se lit plusieurs fois dans l'inscription de Darius à Béhistoun pour désigner les principaux partisans des adversaires du grand roi. Col. I, l. 57; II, 77; III, 48, 51, 73; F. W. Weissbach et W. Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 14, 20, 22, 24.

voyaient la face du roi »[1]. La locution « qui voyaient la face du roi » est significative et topique, d'après ce que nous avons déjà remarqué plus haut[2]. Quant au nombre de sept, il nous est connu aussi par le témoignage des écrivains grecs. Ctésias et Hérodote parlent « des Sept[3] ». Ils étaient « les oreilles et les yeux du roi », les *orosanges*[4], ses conseillers et ses ministres[5].

Les allusions à la législation perse sont assez fréquentes, comme nous avons eu déjà occasion de le voir. Le décret royal porte le nom perse de *dat*[6]; l'édit, le nom également perse de *pitgâm*[7]; la lettre qui porte les ordres royaux, *patšégen*[8].

Le trésor royal est aussi désigné par son nom perse, *genâz-îm*[9], mot qui fit fortune chez les anciens et fut

1 Esther, I, 14.

2 Voir plus haut, p. 654.

3 Ἑπτὰ τῶν Περσῶν ἐπίσημοι, XIII-XIV, 45, J. Gilmore, *The Persica*, p. 147-148 et note. — Ἀνδρῶν τῶν ἑπτά. Hérodote, III, 141. — Ces témoignages sont confirmés par l'inscription de Darius à Behistoun, col. IV, lignes 80-86 (F. H. Weissbach et Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 28-29), où nous voyons que ce sont les Sept qui font périr le faux Smerdis.

4 Hérodote, VIII, 8.

5 Sur le nombre sept, chez les Perses, voir M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 262, 355, 414.

6 Esther, I, 8, 19; II, 12; III, 8, etc. La forme perse est *dâta*.

7 Esther, I, 20. En ancien perse, *patigama*, en persan moderne, *paigâm*. Voir J. Gildemeister, *Zur Etymologie altpersischen Wörter im Semitischen* dans la *Zeitschrift für Kunde des Morgenlands*, publiée par Chr. Lassen, t. IV, Bonn, 1842, p. 214.

8 Esther, VIII, 9. Voir Gildemeister, *ibid.*, p. 219; P. de Lagarde, *Armenische Studien*, § 1838, p. 127.

9 Esther, III, 9; IV, 7. Sur l'origine perse de ce mot, voir Th. Nöldeke, *Mandäische Grammatik*, § 53, in-8°, Halle, 1875, p. 51; P. de Lagarde, *Armenische Studien*, § 453, p. 33; G. A. Saalfeld, *Thesaurus italo-græcus*, in-8°, Vienne, 1884, col. 495; A Socin, H. Zimmer et F. Buhl, *Gesenius' Hebräisches Handwörterbuch*, 12e édit., 1895, p. 153.

adopté sous la forme *gaza* par les Grecs[1] et les Latins[2]. Enfin, les noms propres perses qui se lisent en grand nombre dans le livre d'Esther appartiennent tous authentiquement à la langue que parlaient les rois achéménides[3].

VIII.

Conclusion.

M. Oppert, l'un des premiers qui ont étudié les inscriptions des rois achéménides et le premier qui s'en soit servi pour l'exégèse du livre d'Esther, en 1864, a conclu à bon droit : « Toutes les données historiques du livre d'Esther, cadrent à merveille avec ce que les Grecs nous ont transmis sur leurs adversaires. Les notions que l'écrit biblique fournit sur les mœurs des Perses, sur les usages de la cour, sont également confirmées par les données qui nous viennent d'ailleurs... Nous avons (de plus) près d'une cinquantaine de noms propres [perses] dont aucun ne pourrait renier son origine, et qui certainement servent à démontrer le caractère historique du livre d'Esther[4]. »

[1] Γάζα, Diodore de Sicile, XVII, xxxv, 2; lxiv, 3; édit. Didot, p. 156, 176, etc. Voir *Thesaurus linguæ græcæ*, édit. Didot, t. ii, 1833, p. 485. Les Septante l'ont employé I Esd., v, 17; vi, 1; vii, 20; Esther, iv, 7. On le trouve aussi dans le Nouveau Testament, sous sa forme simple, γάζα, Act., viii, 27 et sous la forme composée γαζοφυλάκιον, Marc, xii, 41, 43; Luc, xxi, 1; Joa., viii, 20.

[2] Quinte-Curce, iii, 135, édit. Lemaire, t. i, p. 172 : « Pecuniam regiam quam *gazam* Persæ vocant. » — « *Gaza*, Persarum lingua, census et divitias notat », dit Servius, *In Æneid.*, i, 119; ii, 763, *Commentarii*, 2 in-8°, Goettingue, 1826, t. i, p. 30, 174. Cf. Cicéron, *De off.*, ii, 22, édit. Lemaire, part. iii, t. v, p. 295; *Pro Manil.*, 23, part. ii, t. iii, p. 52.

[3] En voir les preuves dans J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, p. 20-22.

[4] J. Oppert, *Commentaire du livre d'Esther*, p. 17, 24.

M. Dieulafoy, à qui ses fouilles à Suse donnent aussi une autorité spéciale, supérieure à celle des philologues et des autres archéologues en cette matière [1], conclut à son tour : « Le livre d'Esther dépeint la cour du grand roi. Le *pour*, *l'anderoun, le khalat,* l'infaillibilité royale, le costume médique n'appartiennent pas au fond commun des civilisations orientales, mais à l'Iran. Le palais d'[Assuérus], la double désignation des mois [2] suffiraient pour caractériser une époque, un peuple, une ville... On ne saurait contester la nationalité du chroniqueur et ses qualités maîtresses : l'auteur [du livre d'Esther] est un Juif susien qui vit et visita le palais (susien) et se complut dans les descriptions précises. Hérodote, Plutarque, Maçoudi, l'histoire de la Perse tout entière, les bas-reliefs de Persépolis, et surtout les palais de Suse, viennent témoigner de la sincérité matérielle de l'auteur et de ses qualités d'observateur. Ce Juif si profondément juif oublie sa nationalité, pour nous mieux introduire au cœur du palais susien, décrire les mœurs si étranges, les intrigues si compliquées du harem. Il oublie même sa langue. M. Oppert l'a savamment démontré en relevant dans le livre d'Esther, non

[1] Aucun savant ne pourra reprocher à M. Dieulafoy de traiter un sujet qu'il ignore. Il a été si frappé de l'exactitude archéologique du livre d'Esther qu'il y a consacré une conférence dont nous avons parlé plus haut, conférence qui est devenue le ch. XIII de *L'Acropole de Suse*, p. 359-389. M. Dieulafoy déclare d'ailleurs qu'il ne considère le livre d'Esther que comme un livre humain et lui reproche même des exagérations qu'il ne prouve pas.

[2] « Le soin que prend l'annaliste, dit M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 380-381, de toujours préciser que le *premier mois* est le *mois de Nizan,* que le *douxième* est le *mois d'Adar* et que le *troisième mois* est le *mois de Siwan* montre que les Juifs n'avaient pas encore renoncé à désigner les mois par un numéro d'ordre. Or, c'est au retour de Babylone qu'ils substituèrent aux chiffres des noms particuliers. Ce renseignement est bien précieux, car il témoigne de l'antiquité du récit et lui assigne même une date voisine du retour à Jérusalem. Ce n'est pas à l'époque des Machabées certainement qu'on eût pris semblable précaution. »

seulement les noms propres, mais un grand nombre de mots et d'expressions essentiellement perses. Dans l'ordre historique, la véracité du chroniqueur ne me paraît pas moindre. Traits de mœurs charmants, observations fines, événements dramatiques, sont enregistrés sans artifice ni malice, sans souci de la morale à déduire du récit. Tels sont [ra]contés la disgrâce de [Vasthi], l'avènement d'É[dissa], l'intervention de [Mardochée], la supplique d'Esther, le banquet offert au roi; tel est narré l'épisode de la chute d'[Aman].

» [Aman] n'est pas condamné pour avoir voulu massacrer le peuple d'Israël, mais parce que [Assuérus], ébranlé par les pleurs d'une belle reine, grisé par l'excellent vin qu'elle lui fait servir, se méprend aux intentions de son ministre et l'accuse, bien à tort, de faire violence à Esther. Peut-être même le coupable eût-il évité la potence, si l'eunuque [Harbona], prosterné naguère aux pieds du tout-puissant favori, n'eût hâté la chute du colosse branlant. En sa qualité de plat valet, il insinue au monarque cet avis perfide, mais humain : « Voi-
» ci encore le gibet [qu'Aman] a fait dresser pour y pendre
» [Mardochée], le serviteur zélé de mon souverain. Il est
» dressé dans la maison d'[Aman] et haut de cinquante cou-
» dées. » Et le roi se laisse tenter par la perspective d'accrocher son ministre à une potence de cinquante coudées. Ainsi périt [Aman], un grand coupable au regard de la justice éternelle, mais innocent du crime qui décide [Assuérus] à l'envoyer au supplice.

» Un romancier et surtout l'auteur d'un plaidoyer de tendance n'eût pas manqué d'attribuer la chute et le supplice [d'Aman] à la seule influence de son héroïne ou à la persécution dirigée contre les Juifs. La mort du coupable devrait être, dans la logique du récit, la punition directe et évidente du crime. Telle n'était pas la vérité et le chroniqueur songe si peu à corriger l'histoire en faveur d'une thèse, qu'il laisse aux souplesses d'un vil eunuque le soin de dénouer

la tragédie. La main de Iahvé, le protecteur suprême du peuple hébreu, n'apparaît même pas [expressément] dans cette scène d'un réalisme saisissant...

» En résumé, le livre d'Esther, écrit de bonne foi à Suse par un Juif susien,... remonte, pour sa rédaction historique, au delà de l'avènement d'Artaxerxès Mnémon [1]. »

Il est impossible de trouver un récit plus vivant et plus circonstancié ; l'auteur nous fait en quelque sorte assister aux scènes qui l'ont si vivement frappé et dont il parle comme un témoin oculaire qui a vu de ses yeux et qui connaît tout jusqu'aux moindres détails de son sujet, les personnes et les lieux. Il semble surtout s'être complu dans les descriptions topographiques les plus minutieuses. Il vient d'être soumis à l'épreuve décisive de la vérification sur place de ces descriptions et il en sort triomphant.

[1] M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, p. 385-389.

APPENDICE III

UN CHARMEUR DE SERPENTS AU CAIRE

(Voir t. II, p. 593-607.)

Le P. Wellinger, missionnaire au Caire, à qui j'avais envoyé en épreuves le récit de la séance du charmeur de serpents qui est publiée au tome second, parce qu'il en avait été témoin, a eu l'occasion de revoir le jeune homme dont l'habileté nous avait si fort étonnés et de lui faire prendre de nouveau des serpents. Voici la lettre intéressante qu'il m'a écrite à ce sujet, du Caire, le 12 janvier 1896 :

« Je vous envoie le portrait de notre charmeur de serpents. Je l'ai fait venir pour donner une preuve de son savoir-faire à l'un de mes confrères venu de France et pour l'examiner de plus près.

» Après nous avoir indiqué l'endroit où se trouvaient les serpents avec la sûreté la plus entière, sans jamais se tromper, il les a fait venir des murs, des carrés de légumes[1], sous nos yeux, et nous étions trente, et nous les avons vus avant qu'il ne les prenne.

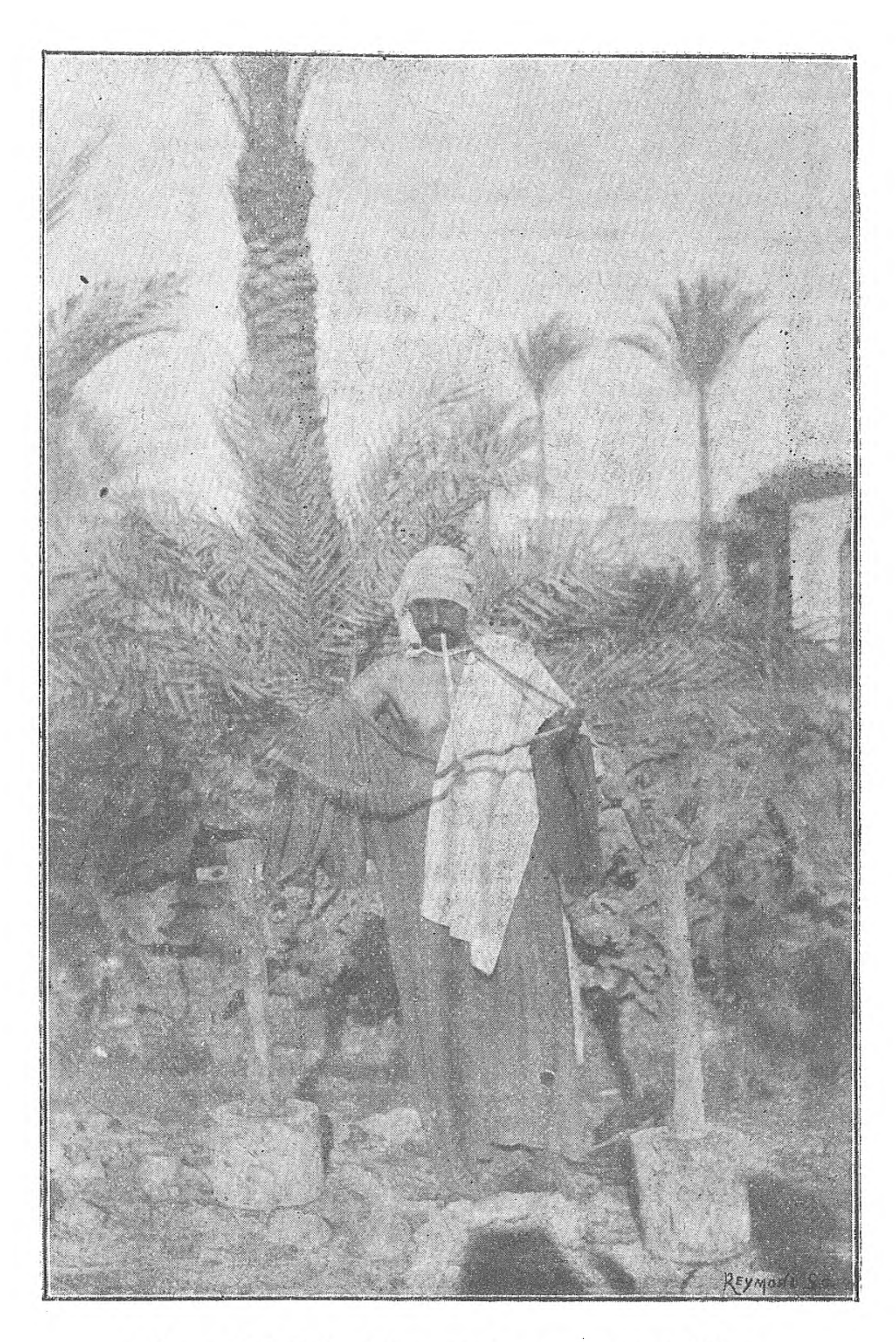
» Il en a pris quatre; il voulait en prendre un cinquième dont il nous indiquait l'endroit; mais nous étions suffisamment convaincus. Bien entendu qu'il n'avait pas plus que la première fois pénétré dans l'enclos et, de plus, nous l'avions auparavant fait se dépouiller de ses vêtements que nous avons visités. Donc il les découvre sans les voir et les fait

[1] La scène se passe dans le palais et dans le jardin dont il a été question, t. II, p. 593-594.

venir. Quel est son secret? Pour moi je suis de plus en plus surpris. Il nous a assuré qu'il les sentait; il les suivait en effet comme un chien la piste, et nous indiquait où ils passaient, mais l'odorat ne saurait indiquer l'endroit précis; et puis reste à expliquer comment il les fait venir.

» J'ai joué à notre charmeur un petit tour qui nous a bien divertis et laissé un doute. Il avait laissé dans la cour son sac en cuir renfermant trois serpents qu'il venait de prendre. Tandis qu'il allait au bout du jardin, j'ouvris le sac et en fis sortir un serpent qui se réfugia sous un tas de pierres. Au retour du charmeur, je lui dis qu'il y avait encore certainement d'autres serpents en cet endroit. Après avoir examiné l'endroit, il m'assura que non. — Et si j'en trouve, moi, rendras-tu l'argent? — Oui. — Et je me mis à répéter sa formule. Cette fois, il y avait le nom de Soleiman (Salomon) et aussi le nom du *livre* (le Koran)[1]. Puis je renversai les pierres les unes après les autres et le serpent parut, au grand étonnement de notre homme. — Eh bien ! nous dit-il, celui-là n'a pas de dents; sans cela, je l'aurais senti. — Il le prit alors et nous montra qu'il n'avait pas de dents; il les lui avait en effet arrachées auparavant; et l'approchant de son nez pour le flairer, il nous assura qu'il ne sentait rien du tout. — Et l'argent? — Comment, l'argent? me dit-il. Nous voilà frères; je t'ai appris à trouver les serpents et tu es plus habile que moi. — Se doutait-il que le serpent fût sorti de son sac? Je ne le pense pas, car sur mon insistance pour faire rendre l'argent, il n'aurait pas manqué de

[1] El-Kilani, nommé dans la formule, t. II, p. 604, et sur le compte duquel je n'avais d'abord rien pu savoir, est un musulman célèbre honoré particulièrement dans l'Inde et en Perse. Son nom complet est Abd-el-Kader-el-Kilani. Né en Perse à Gilan ou Kilan en 1078, mort à Bagdad le 22 février 1166. Une secte de derviches le regarde comme son fondateur. Th. W. Beale et H. G. Keene, *An Oriental biographical Dictionary*, in-8°, Londres, 1894, p. 5.



42. — Abdallah, charmeur de serpents au Caire.

le dire. Ce n'est qu'à son départ, en retirant ses serpents pour poser devant l'objectif du P. Chautard, qu'il s'aperçut qu'il en manquait un et me dit : « Il y en a un qui s'est échappé du sac; c'est celui-là que tu as pris. »

Une autre lettre du P. Wellinger, du 20 mars 1896, donne les détails suivants sur la photographie du charmeur du Caire, Abdallah[1] :

« Pour ce qui est de la photographie de notre charmeur, il a les mêmes habits que la première fois[2], mais la *galabiéh* ou chemise bleue est rabattue sur les bras pour découvrir la poitrine, et le manteau de laine est jeté sur l'épaule. Il tient à la bouche et dans les mains des serpents qui font ombre. Celui qui tombe droit de la bouche est blanc, parce qu'il est très étiré et présente le ventre à la lúmière. Notre charmeur s'appelle Abdallah. Il a opéré deux fois sous nos yeux depuis un mois. Dimanche dernier, il a pris onze serpents ici[3], au Monastère des Religieuses du Bon Pasteur. »

[1] Nous reproduisons cette photographie en photogravure, Figure 42.

[2] Voir t. II, p. 598.

[3] Il ne sera pas hors de propos de remarquer que tous les voyageurs qui visitent le Caire ne réussissent pas à voir des charmeurs capables de découvrir et de prendre des serpents. Mme la Baronne de Minutoli, *Mes souvenirs d'Égypte*, publiés par Raoul Rochette, in-16, Paris, 1826, t. I, p. 80-85, raconte qu'elle eut affaire à un psylle qui ne put pas trouver de serpents. La même chose nous arriva à Samanoud en 1894, et un soi-disant charmeur nous avait aussi avoué au Caire, en 1888, qu'il ne pouvait pas découvrir les serpents.

APPENDICE IV

LE NOM DES ISRAÉLITES SUR UN MONUMENT DE MÉNEPHTAH.

Au moment où s'achève l'impression de ce volume, M. Flinders Petrie vient de publier en Angleterre une découverte très intéressante, celle du nom des Israélites, sur une stèle égyptienne. C'est la première fois que ce nom se rencontre sur un monument hiéroglyphique [1] : l'importance de cette trouvaille est donc considérable et ce qui en rehausse encore le prix, c'est que l'auteur de l'inscription qui nomme les Israélites n'est pas autre que Ménephtah, le pharaon de l'Exode [2].

Au mois de décembre 1895, M. Petrie entreprenait des fouilles dans les ruines de plusieurs temples de Thèbes. L'un d'eux avait été édifié par Ménephtah. Dans le cours de ses fouilles, l'explorateur anglais rencontra une stèle de granit noir de Syène, haute de trois mètres 12 centimètres, large d'un mètre 62, avec une épaisseur de trente-trois centimètres. C'est la plus grande stèle de cette espèce de pierre qu'on ait encore trouvée en Égypte. Elle avait été polie comme une glace. Mais ce n'est pas Ménephtah qui l'avait fait exécuter; elle était l'œuvre d'Amenhotep III, qui en avait fait un monument à la gloire de son règne. Le fils

[1] La seule allusion directe qu'on eût trouvée jusqu'ici à l'Histoire sainte en Égypte est le monument de Sésac à Karnak, t. III, p. 410-423, mais ni là, ni ailleurs, on n'avait encore rencontré le nom des *Israélites*.

[2] Voir t. II, p. 288 et suiv.

de Ramsès II se l'appropria, de même que la plus grande partie des matériaux du temple qu'avait fait élever son célèbre prédécesseur, là où l'on voit encore aujourd'hui les deux statues qui le représentent et qui furent si célèbres, pendant l'époque romaine, sous le nom de « Colosses de Memnon. »

Ménephtah s'empara de la stèle; il l'encastra dans un des murs du temple, en cachant la face sur laquelle Amenhotep avait gravé son inscription et sur le côté opposé, exposé aux regards des visiteurs, il fit sculpter un bas-relief et tracer une longue inscription historique. « Quand le temple fut plus tard renversé, dit M. Petrie, elle tomba à plat sur le sol, sans éprouver d'autre dommage qu'une petite échancrure. Le contenu est d'une étendue presque sans précédent... Ses deux côtés renferment environ six mille signes. L'état en est parfait; pas un seul caractère n'est effacé ou détérioré; les scènes sont complètes; les têtes aussi bien conservées que si elles venaient d'être taillées et les peintures de la scène de Ménephtah aussi fraîches que si elles étaient d'hier [1]. »

Les Égyptiens n'avaient pas le sens historique comme les Assyriens. Leurs récits de guerre ne sont généralement que de vagues déclamations, pleines d'emphase et vides de renseignements précis; elles ne nous fournissent donc pas d'ordinaire la lumière qu'on serait en droit d'en attendre. La stèle de Ménephtah ne fait pas exception; elle ne nous apprend pas tout ce que nous désirerions connaître, mais elle dépeint cependant en traits pittoresques, l'invasion des ennemis de l'Égypte et leur défaite.

On savait déjà par d'autres monuments que lorsque Ménephtah succéda à son père Ramsès II (le Sésostris des

[1] W. Fl. Petrie, *Egypt and Israel*, dans la *Contemporary Review*, mai 1896, p. 620.

Grecs), l'Égypte avait été envahie par un roi des Libyens, Marmaiu, fils de Deid, allié avec divers peuples des bords de la Méditerranée. Les Égyptiens avaient réussi à les battre et s'étaient emparés d'un riche butin. Le récit dithyrambique de ces événements occupe la plus grande partie de la stèle; à la fin elle célèbre brièvement les victoires du pharaon sur la terre de Chanaan et la Syrie, et c'est à cette occasion qu'elle parle des Israélites. Voici la traduction de cette inscription :

« En l'an cinq, le troisième jour du mois d'Épiphi, sous la majesté d'Horus, le taureau exalté en vérité, le roi aimé d'Ammon, Ba-en-Ra, fils du soleil, Méri-en-Ptah (bien-aimé de Ptah), Hotep-her-maat, sa valeur fut glorifiée, le glaive d'Horus, le taureau puissant qui frappe les Neuf-Arcs (les étrangers) fut exalté; son nom devint éternel, on parla de ses victoires en tout pays, toute terre les voit, etc.

» Le soleil a dissipé l'orage qui s'était levé sur Kemt (l'Égypte), en faisant voir à Ta-mera (l'Égypte) les rayons d'Aten (le soleil radieux); une montagne de cuivre (un grand poids) est tombée du cou du peuple, etc.

» Le roi Ménephtah est celui qui fortifie le cœur de centaines de mille et de millions, qui fait respirer ceux qui le voient, qui a percé la tête de Zahi (la Phénicie) dans la durée de sa vie, qui a rempli d'une terreur durable les cœurs des Machauacha (peuple du nord de l'Afrique), qui a forcé le peuple de Lebu (Libye) à battre en retraite quand il a envahi l'Égypte et qu'il y avait une grande crainte dans les cœurs de la terre d'Égypte. Les postes qu'ils (les Libyens) avaient envoyés en avant, ils les laissèrent en arrière; leurs pieds ne s'arrêtèrent pas, mais s'enfuirent. Ils abandonnèrent leurs archers et leurs arcs; le cœur de leurs vaillants se fatigua à marcher; ils abattirent leurs tentes et les jetèrent à terre. Le vil chef de Lebu s'enfuit, grâce à la nuit, seul; il n'avait pas de plume sur sa tête, il s'enfuit préci-

pitamment à pied; ses femmes furent capturées devant sa face, le blé qui servait à sa nourriture fut pris et il ne put pas emporter d'eau pour conserver sa vie. Ses frères [ses alliés (?)] furent prompts à le tuer; chacun de ses officiers combattit contre son compagnon, ses tentes furent réduites en cendres et tous ses biens devinrent la proie de l'armée. Chacun dans son pays fut couvert de honte et se cacha; un mauvais destin le priva des plumes et tous ceux de sa ville dirent de lui : Il est au pouvoir des dieux, seigneurs de Memphis. Le maître de l'Égypte a rendu son nom maudit; Mauri (le roi Libyen) est en abomination à Memphis et sa famille aussi pour toujours. Ba-en-Ra poursuit ses enfants, Ménephtah est son mauvais destin.

» Il est devenu comme un homme frappé, un proverbe pour les Lebu; une troupe dit à l'autre parmi ses braves : Jamais une telle chose n'est arrivée depuis les jours de Ra. Chaque vieillard dit à son fils : Malheur aux Lebu; ils ont fini leur vie, on ne peut marcher dans le pays, ils ont été privés de leur (liberté d')aller (et venir) en un seul jour; les Tahennu (Africains du nord) ont été brûlés en une année; Sutekh a tourné le dos à son chef, leurs établissements ont été pris par lui; il est bon de se cacher, on n'est en sûreté que dans une forteresse.

» Le maître grand de l'Égypte est puissant et la victoire lui appartient; celui qu'il charge dans la bataille n'a plus de cœur, celui qui entre dans ses frontières ne désire pas voir le lendemain. Vraiment l'Égypte a existé depuis les dieux, elle est la seule fille de Ra. Le cœur ne peut faire de mal à son peuple; l'œil de chacun des dieux veille contre ses injures; c'est elle qui capture l'arrière-garde de ses ennemis; une grande merveille s'est accomplie en Ta-mera (l'Égypte), lorsque sa main a pris (le Libyen) prisonnier.

» Par l'ordre du roi semblable aux dieux, justifié contre ses ennemis devant Ra, Mauri (le Libyen) qui fait du mal,

est accusé devant chacun des dieux de Memphis; il a été jugé à On (Héliopolis), la société des dieux l'a convaincu comme un malfaiteur de ses méfaits. Le maître de l'univers a dit : Donne le glaive à mon fils, le cœur fidèle, à Ménephtah, qui règne à Memphis; que On soit vengé; que les villes qui avaient été fermées soient ouvertes; que les multitudes qui avaient été emprisonnées en tout lieu soient mises en liberté; qu'on donne des offrandes aux temples; que des parfums soient apportés devant le dieu; que les officiers portent des offrandes dans leurs mains; que le pauvre aille à travers les villes avec des prières aux seigneurs de Memphis pour leur fils Ménephtah, en disant : Accorde-lui une vie longue comme celle de Ra; qu'il se venge de tous les méchants en tout pays. Que l'Égypte soit son héritage et celui de ses descendants pour toujours, car sa force est dans son peuple. Mauriuyi (le roi Libyen), le méprisable, le vil, le rebelle abattu, est venu pour violer les murailles du roi; lui (Ra) qui était son seigneur, s'est levé, et son fils à sa place, le roi Ménephtah. Et Ptah disait : La Libye s'est rassemblée, sa malice retombera sur sa tête, livre (le Libyen) dans la main de Ménephtah; fais-lui vomir ce qu'il a avalé comme un crocodile glouton. Voilà que celui qui est agile surprendra l'agile; tu le prendras et tu connaîtras sa puissance; c'est Ammon qui le prendra de sa main, car il a ordonné à son *Ka* [son double] d'aller dans l'Erment, — le roi Ménephtah, — cette grande allégresse viendra à l'Égypte.

» La joie viendra dans les villes de Ta-mera; elles diront les victoires remportées par Ménephtah sur les Tahennu. Comme elle (l'Égypte) aime son vaillant prince! Comme le roi est glorifié parmi les dieux! Comme elle adore son maître! Et le peuple dit : Viens, va au loin sur les chemins, car il n'y a pas de crainte dans les cœurs des hommes. Les forteresses remplies de soldats sont abandonnées; les murailles sont ouvertes, les messagers sautent par-dessus les

remparts et prennent le frais à l'abri du soleil jusqu'à ce que les gardes les éveillent; les surveillants dorment en paix; les Bédouins des marais désirent faire paître leurs troupeaux et renoncent aux razzias de bestiaux; aucun maraudeur ne traverse la rivière, il n'y a pas de cri de la sentinelle dans la nuit : Arrête! voilà que quelqu'un vient, quelqu'un vient au nom des autres (avec un méchant mot de passe); sois assez bon pour t'en aller. — Il n'y a pas de cris des hommes : On a volé. Car les villes sont rétablies de nouveau; celui qui sème pour moissonner mangera (sa récolte).

» Car le soleil de l'Égypte a opéré ce changement; il était né comme l'instrument destiné à la venger, le roi Ménephtah. Les chefs s'inclinent, disant : Paix à toi. Aucun des Neuf-Arcs (étrangers) ne lève la tête. Vaincus sont les Tahennu (les Africains du nord); les Khétas (Héthéens) sont tranquilles; Pa-Kanana (le pays de Chanaan) est prisonnier et tout ce qu'il avait de méchant; pris est Askadni (Ascalon); saisi, Gazer; Yenu des Syriens est devenue comme si elle n'avait pas existé;



les Israélites sont arrachés, ils n'ont pas de postérité; la Syrie est devenue (triste) comme les veuves de la terre d'Égypte; toutes les terres sont en paix. Tous ceux qui étaient maraudeurs ont été soumis par le roi Ménephtah, qui donne la vie comme le soleil, chaque jour[1]. »

Telle est cette inscription. Autant Ménephtah est prolixe sur les Libyens, autant il est laconique sur les Israélites.

[1] D'après la traduction de M. Griffitth, donnée par M. Petrie dans la *Contemporary Review*, mai 1896, p. 620-622, et pour le paragraphe relatif à Israël, d'après M. G. Maspero, dans le *Journal des Débats*, 14 juin 1896.

D'après les procédés de rédaction usités parmi les scribes égyptiens, cela signifie que le pharaon ne pouvait guère se vanter de ses rapports avec Israël. Il est cependant difficile, à cause de la brièveté de ces quatre ou cinq mots jetés là comme en passant, de savoir exactement à quoi le fils de Ramsès II fait allusion.

On pourra émettre à ce sujet de nombreuses hypothèses. L'une des plus vraisemblables, c'est que le Pharaon fait allusion à sa tentative d'anéantir en Égypte les enfants d'Israël. Il travailla, en effet, à les détruire, de manière à les « arracher » à les déraciner, pour qu'il ne leur restât « aucune postérité[1] » ; et si son projet ne se réalisa point, ce ne fut pas faute de faire tout ce qui dépendait de lui pour y réussir.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs du sens précis de la phrase égyptienne, ce qui est certain c'est que « *Israîlou* est l'équivalent exact, en caractères hiéroglyphiques, de l'Israël biblique[2]. »

[1] Exode I et II.

[2] G. Maspero, dans le *Journal des Débats*, 14 juin 1896.

FIN DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME QUATRIÈME.

TROISIÈME PARTIE.

LES ROIS.

LIVRE TROISIÈME. — DEPUIS LA RUINE DU ROYAUME D'ISRAËL JUSQU'A LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE.

QUATRIÈME PARTIE.

LA CAPTIVITÉ.

LIVRE PREMIER. — LES PROPHÈTES PENDANT LA CAPTIVITÉ.

LIVRE SECOND. — Ézéchiel.

LIVRE TROISIÈME. — Daniel.

CINQUIÈME PARTIE.

PARTIE DOCTRINALE.

APPENDICES.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

FIN DE LA TABLE DES ILLUSTRATIONS DU TOME QUATRIÈME ET DERNIER.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES QUATRE VOLUMES,

PAR M. L'ABBÉ E. DUPLESSY.

Le chiffre romain indique le volume : le chiffre arabe, la page.

B

D

F

H

I

J

K

M

O

P

Q

R

T

U

V

W

X

Y

Z

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE.

ERRATA

Tome II, P. 255, *ligne* 7. *Lire :* exacteurs, *au lieu de :* exécuteurs.

Tome IV, P. 601, *ligne* 1. *Lire :* justices, *au lieu de :* injustices.

BAR-LE-DUC. — IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.